U d'/of OTTAWA
[redacted]
39003001910347

L'ÉGLISE

Tome premier

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Saint Thomas d'Aquin (Collection des grands philosophes). (Alcan.) — 2 vol. in-8° . . . . . *Epuisé.*

La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin. — 1 vol. in-8°. (Alcan.) . . . . . *Epuisé.*

L' « Introduction à l'Étude de la médecine expérimentale » de Claude Bernard, avec des notes critiques. (de Gigord.). . . . . 5 fr. 30

Les Sources de la Croyance en Dieu. — 1 vol. in-12. 7e *édit.* (Perrin.). . . . . 8 fr. »

L'Amour chrétien. 1 vol. in-12. 7e *mille.* (Gabalda.) 7 fr. »

Jésus. — 1 vol. in-12. *14e mille* (Gabalda.). . . . . 6 fr. »

La Vie catholique (*Première série*). — 1 vol. in-12. 2e *édition.* (Gabalda.). . . . . 8 fr. »

Un Pèlerinage artistique à Florence. — In-12, avec vignettes et couverture illustrée. (Gabalda.) *Epuisé.*

Nos Luttes. — 1 vol. in-12. (Gabalda.) *Epuisé.*

Nos vrais Ennemis. — 1 vol. in-12. (Gabalda.) *Epuisé.*

Le Patriotisme et la vie sociale. — 1 volume in-12. (Gabalda.) *Epuisé.*

La Politique chrétienne. — 1 v. in-12. (Gabalda.). 4 fr. 50

Socialisme et christianisme. — 1 vol. in-12. 3e *édition.* (Gabalda.). . . . . 6 fr. »

Féminisme et christianisme. — 1 vol. in-12. 3e *édition.* (Gabalda.). . . . . 6 fr. »

La Famille et l'État dans l'éducation. — 1 vol. in-12. 2e *édition.* (Gabalda.) . . . . . 4 fr. 50

Art et Apologétique. — 1 vol. in-12. (Bloud et Gay.) 5 fr. »

L'Art et la Morale. — 1 vol. in-18. (Bloud et Gay.) *Epuisé.*

Agnosticisme et Anthropomorphisme. — 1 vol. in-18. (Bloud et Gay.). . . . . 1 fr. »

La Vie héroïque, 52 conférences prononcées à la Madeleine en 1914-1915. (Bloud et Gay.). . . . . 14 fr. »

Le Sermon sur la montagne, évangile de guerre et de paix. — 1 vol. in-12. (Bloud et Gay.). . . . . 3 fr. 75

Les Vertus théologales. — Anthologies illustrées. 3 vol. in-8°. La Foi. L'Espérance. La Charité. (Laurens.) Chaque volume. . . . . 9 fr. »

Prière de la Femme française pendant la guerre. — 1 plaquette avec vignettes de Maurice Denis. (Librairie de l'Art catholique.). . . . . 1 fr. 25

Aux Morts de la guerre. — Prière à ceux qui sont partis. — 1 plaquette avec vignettes de Maurice Denis. (Librairie de l'Art catholique.). . . . . 1 fr. 25

La Prière. — 1 volume in-12. (Librairie de l'Art catholique.). . . . . 6 fr. 50

Prières dans nos épreuves. . . . . 1 fr. »

Le Chemin de la croix. . . . . 2 fr. »

Paroles françaises. — 1 vol. in-12. (Bloud et Gay.) 5 fr. »

A.-D. SERTILLANGES
MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

L'ÉGLISE

TOME PREMIER

CINQUIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90
—
1921

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Universitas Ottaviensis
BIBLIOTHECA
U SCIENCES REL. STUDIES O
Ottawa
LIBRARY ANNEX

Nous avons lu attentivement l'ouvrage de M. A. D. Sertillanges intitulé « l'Église ». La doctrine la plus sûre adaptée aux besoins les plus profonds de la société moderne dans une langue à la fois lumineuse et riche, donne à cet ouvrage d'apologétique une valeur exceptionnelle.

Nous croyons que sa publication sera d'un grand profit pour les âmes, et contribuera largement à faire comprendre et aimer l'Église.

M. J. Gillet, O. P.
Docteur en Sacrée théologie.

Th. Mainage, O. P.
Docteur en Sacrée théologie.

BX
1752
.S44
1921
v. 1

NIHIL OBSTAT.

Monpeurt.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 29 sept. 1916.

E. Adam,
vicaire général.

INTRODUCTION

« Ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu. »

(Ephes., III, 21.)

On s'est placé, dans cet ouvrage, à un point de vue à la fois doctrinal et apologétique ; mais on compte, pour convaincre, beaucoup moins sur l'apologie que sur un exposé loyal, disant : Cela est, et laissant fort souvent à « l'âme naturellement chrétienne » de conclure, après s'être consultée elle-même : Cela doit être.

C'est notre conviction ardente que l'Église, regardée avec « *l'œil simple* » de l'Évangile, se défend toute seule. Il faut seulement qu'à la simplicité du regard corresponde l'authenticité de l'objet, et c'est parce que, à notre expérience, une foule de préjugés sont ici courants, un grand nombre de vérités diminuées et beaucoup

d'autres présentées sous leur jour le moins favorable par des esprits mal informés ou passionnés : c'est pour cela que nous n'avons pas trouvé téméraire de renouveler une entreprise tant de fois mieux conduite.

Les esprits sont divers, et l'Esprit souffle où il veut. Ceux que n'auraient point touchés des recherches savantes ni d'éloquents plaidoyers *pro domo Dei* trouveront peut-être de-ci de-là, dans nos pages, un peu de vérité à reconnaître, un peu de substance religieuse à assimiler.

Qu'il soit ainsi, c'est le vœu de quelqu'un qui ne veut rien pour lui-même et n'entend rien avancer de son propre fonds ; qui soumet tout aux fins et aux jugements filialement acceptés et aimés de son Église.

L'ÉGLISE

LIVRE I

LA RAISON D'ÊTRE ET LA NATURE DE L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

LE SENTIMENT RELIGIEUX EN GÉNÉRAL

Avant d'étudier un organisme, d'en juger la valeur ou de le comprendre même, il est indispensable de savoir à quelle fonction il répond.

Nos savants ont coutume de dire : C'est le besoin qui crée l'organe, et ils l'entendent d'une création effective; mais moralement aussi cet axiome a cours. En dehors d'une finalité à réaliser, un organe est chose inutile, et si l'on requiert tel organe plutôt que tel autre, pourquoi, sinon parce qu'on attend tel résultat?

En religion, nous disons, il est vrai, nous, catholiques : C'est l'Esprit de Dieu qui agit; mais en quel sens voudrait-on qu'il agît, sinon dans le sens

de nos besoins, tels que les crée ou les amorce notre nature?

L'idée même du surnaturel n'y fait rien; car à l'égard de Dieu le surnaturel est nature aussi. Quand Dieu nous établit, en fait, dans un état, de par une volonté créatrice immédiate, c'est là, en fait, notre nature.

Que réclame cette nature, que lui faut-il pour fonctionner, pour aboutir : c'est ce qu'il faudra sans cesse nous demander, quand nous voudrons, en quoi que ce soit, justifier l'Église.

Mais sans parler encore du surnaturel, ni de l'Église catholique, il est certain que l'idée d'une organisation spéciale, sous le nom de société religieuse, repose en général sur ceci qu'il y a en nous un besoin spécial correspondant à cet organe religieux. Quel est ce besoin, c'est la première question à résoudre.

*
* *

La religion, prise dans son acception la plus universelle, pourrait se définir : le lien qui rattache la créature humaine à la réalité mystérieuse dont elle se sent dépendre, elle et le milieu immédiat où elle plonge, et dont dépend par suite sa destinée.

Quiconque regarde et se regarde; quiconque vit, fût-ce le plus dépourvu, se rend compte, au moins par une intuition vague, que deux ordres de faits conditionnent toute notre existence.

Il y a le fait intérieur : l'effort de vie qui part de nous, le désir de connaissance, de puissance, d'expansion affectueuse, de bonheur que nous sommes. Car c'est bien cela, l'homme : un désir de bonheur

ambulant; un effort pour connaître, et sentir, et pouvoir.

Et puis, il y a le milieu dans lequel cet effort de vie se manifeste. Milieu à deux compartiments principaux : l'un qui est enclos dans les limites de notre être même et qu'on pourrait appeler, d'un mot emprunté aux physiologistes : le *milieu intérieur*, c'est-à-dire tout cet ensemble de conditions internes avec lequel nous avons à compter pour penser, sentir, vouloir, pour être heureux et forts; ensuite, le dehors, le milieu extérieur, social ou naturel, dont les limites ne se tracent plus et qui pèse comme une fatalité bienveillante ou hostile sur tout ce que nous faisons, pensons, voulons ou entreprenons en vue de vivre.

Or, qu'on y songe, qu'on prenne conscience de soi, et l'on verra que le sentiment religieux jaillit au cœur de l'homme du choc de ces deux réalités : la réalité intérieure représentée par le vouloir-vivre; la réalité ambiante qui est son territoire d'action.

Par notre esprit, nous voulons connaître. Le sauvage même cherche à se rendre compte de ce qu'il voit, et derrière les effets il cherche à s'expliquer la cause.

Or, sous tout ce fonctionnement anonyme, sous cet enchevêtrement de phénomènes que nous fait voir le monde, nous sentons qu'une puissance mystérieuse se cache.

Soit pour expliquer l'être, soit pour fournir la force qu'il consomme, soit pour tracer les chemins qu'il suit dans son évolution vertigineuse, une source d'être, de mouvement, une pensée nous semble indis-

pensable, et nous songeons à Dieu — ou aux dieux — en tant qu'explication des phénomènes.

Ensuite, ayant à vivre et non pas seulement à philosopher, nous en venons à nous dire que le pouvoir qui explique tout est aussi celui qu'il conviendrait d'avoir pour favorable, si nous voulons, en cette vie complexe et difficile, trouver ce que nous cherchons, réaliser ce que nous regardons comme le motif de vivre.

La vie ne nous appartient pas; elle résulte de mille conditions dont le très grand nombre nous échappe. Quand nous partons en guerre pour la vie, nous avons le sentiment que tout va céder, que tout va répondre à cet appel du dedans, qui volontiers se ferait impérieux et dont les exigences sont sans bornes. Mais non! la création résiste; la vague dure des événements rejette le nageur, et fussions-nous ce qu'on appelle heureux, toujours, sur quelque point, en nous, autour de nous, des résistances s'organisent, des oppositions se révèlent, soit purement restrictives, soit offensives et douloureuses, quelquefois méritées, mais plus souvent injustes, et à la fin la mort vient qui abolit tout, réduit tout à néant et oppose son ironie silencieuse à notre soif de vivre.

La vie ne nous apporte pas ce que nous demandons; elle nous apporte ce que nous repoussons de toutes nos forces, et elle nous enlève, à la fin, non seulement nos objets, mais nous; et c'est une triple contradiction à cette liberté souveraine du vouloir, à cet épanouissement qui nous paraissent la loi de notre être.

Or, il y a là une nouvelle source pour le senti-

ment religieux. Car la souffrance, et avant tout la souffrance injuste fait jaillir en nous tous instinctivement : premièrement une question, deuxièmement un appel à l'aide. La mort, décevant notre désir de vie indéfectible, fait rebondir notre cœur vers ce qui pourra sauver cette flamme que nous ne voulons pas voir éteindre. Et d'autre part, vivants, quand nous nous efforçons et que notre effort se trouve trop court pour aboutir, cette limite de l'action qu'on voudrait voir maîtresse suscite en nous premièrement un étonnement, deuxièmement un appel encore. Appel, cette fois, non plus à une réduction de misère; mais, ce qui revient au même, à un supplément de pouvoir puisé aux sources de cette activité souveraine qui nous paraît actionner tout avec tant de liberté et de puissance.

La vie, donc, *ne nous appartient pas;* mais la vie, non plus, *ne nous suffit pas*. Toujours, partout, nous voyons les esprits, les imaginations, les cœurs prendre les tangentes du rêve.

Aux heures légèrement troubles, mais à cause de cela même supérieurement clairvoyantes où les objets au jour le jour cessent d'obstruer et de fasciner notre vue, toute âme se sent plus ou moins à l'étroit dans le réel, vaguement angoissée par la misère native, anxieuse d'un inconnu qui échappe à ses prises et qui pourtant l'appelle.

« *Au dieu inconnu* », c'était la dédicace d'un autel à Athènes : cet autel est toujours dressé en nous tous. Même les plus positifs ont l'impression de l'irrespirable, tant qu'un peu d'infini n'est pas venu se mêler à l'atmosphère où ils vivent. Dans

l'éternel et l'invisible seuls notre vie supérieure trouve son complément, de quoi répondre à ce surcroît d'activité intérieure que nul objet réel n'épuise.

En dehors de quelque réalité transcendante à laquelle nous puissions nous prendre, avec qui nous puissions commercer, qui donne à notre action quotidienne une sanction supérieure et comme de vagues lueurs d'infini, la pauvreté du monde est trop visible!

L'homme veut grandir, fût-ce au prix de l'illusion. Toutes les superstitions le prouvent. Toutes nos façons de prêter au réel des couleurs irréelles, de joindre à l'expérimenté le charme du rêvé, n'est-ce pas la preuve flagrante de notre insuffisance vitale? A niveau exclusivement, nous ne pouvons pas vivre, et nous avons besoin de croire au mot de Cicéron : « Une vertu divine embrasse la vie humaine. »

Enfin, il y a en nous non seulement un appel au vrai et au bonheur, un appel à la vie, un appel à la suffisance; mais encore un appel au bien.

Nous sentons à n'en pas douter que notre vie ne peut pas se conduire au hasard. Telle chose déterminée nous apparaît comme bonne; telle autre nous paraît un mal, et l'ordre du bien et du mal s'impose à nous comme chose posée dans l'éternel, anneau le plus solide peut-être qui nous attache à une réalité transcendante.

Alors, croyant au bien, nous voulons l'accomplir; nous l'approuvons non pas seulement en soi, mais en nous. Et qu'est-ce qui nous empêche d'y atteindre?

Cette contradiction que nous sentons entre certaines tendances qui le favorisent et certaines autres qui le traversent. « *Je m'efforce en voulant vers ce que je ne veux pas* », disait saint Augustin. « *Je vois le bien et je l'approuve et cependant je fais le mal* », disait Ovide. « *Malheureux homme que je suis!* s'écriait saint Paul, *je ne fais pas le bien que j'aime, et je fais le mal que je hais!* »

Toute âme humaine, à partir des plus hautes qui se désespèrent ainsi, jusqu'aux plus inconscientes et aux plus viles, toute âme se sent esclave d'une fatalité intérieure qui ne lui permet pas de conformer sa vie à ses propres vouloirs.

Contre cet esclavage intime, notre nature doit nécessairement se rebeller, chercher à briser les mailles du réseau, à s'évader vers plus de liberté et de maîtrise d'elle-même.

Or, cet effort qu'elle trouve non pas certes impuissant toujours et inutile, mais imparfait et sans suffisance, l'invite à requérir l'appoint d'une force étrangère. Étrangère, non! il faut qu'elle soit intime, puisqu'il s'agit de nous actionner, nous; il faut qu'elle ne soit point violente, puisqu'il s'agit d'aider nos libertés, non de se substituer à elles.

Alors, notre âme, creusant son dernier fond, y prend contact, en son effort moral, avec cette Réalité suprême qui est en effet le dernier fond de tout, et même de nous; qui porte tout, même ce qui se croit indépendant, et peut actionner tout, même le libre.

La vie religieuse devient ainsi le recours à Dieu intime et moral, comme elle était tout à l'heure le recours à Dieu puissance naturelle, puissance sociale,

ouvrière de bonheur et de justice, inventrice d'idéal.

Et ce qu'elle demande à Dieu sous ce rapport, c'est tout d'abord de l'aider au bien par une poussée intérieure ; mais c'est ensuite de faire aboutir le monde moral, dont nous sommes, à un épanouissement plus riche que la construction actuelle de la vie ne le comporte.

Le *ciel* moral, c'est-à-dire l'harmonie établie entre les créatures rationnelles et cet ordre éternel que nous sentons planer au-dessus de nous : tel est encore le postulat de toute vie consciente.

De toute façon, nous trouvons que notre vie ne peut pas se renfermer en soi ; que ses sources immédiates, au dedans comme au dehors, appellent une source plus profonde, une source ultime, que l'humanité appelle Dieu, et avec qui nos rapports : croyance, prière, actions rituelles individuelles ou collectives, s'appellent la religion.

Il suffit de ces brèves remarques pour montrer que la religion, apanage des églises, n'est pas chose arbitraire, chose purement extérieure, qui ferait peser sur nous des contraintes ayant le caractère de superfétations, disons de *superstitions ;* c'est une nécessité vitale. Elle est appelée par un effort d'adaptation et, si l'on peut dire, de totalisation de la vie.

Rien n'est total, pour nous, si l'on supprime l'objet de la religion et la religion elle-même.

La connaissance n'est pas totale, puisque, s'arrêtant au bord du mystère et refusant de l'envelopper par la foi, elle exclut le dernier fond du vrai, objet de ses recherches.

La vie extérieure n'est pas totale, puisqu'on oublie la puissance qui la porte, la plus active pour le bonheur, la plus secourable pour la peine, la seule en qui se réalise l'idéal, l'Unique ou en tout cas le Premier Nécessaire.

Et la vie intérieure, enfin, n'est pas totale, lorsque nous négligeons la ressource de fond, celle qui est nous encore d'une certaine façon, puisque la source divine d'où jaillit notre vie ne peut que lui être intérieure, comme en continuité avec elle, et qui cependant nous dépasse d'un infini, capable de fournir l'appoint d'activité qui nous manque.

Nous sommes fondés en Dieu et manquons du meilleur de nous-mêmes, s'il n'est là. Notre vie, sans relations avec lui, c'est-à-dire sans religion, est une vie essentiellement incomplète, une vie non pas seulement découronnée : cela est bien plus grave ! Un couronnement, corniche ou ornement de toiture, un édifice s'en peut passer; mais son fondement, il ne s'en passe point. Ainsi la vie n'est plus que néant, privée d'appui divin et de toute relation divine. Elle porte en l'air; elle se tient dans l'insuffisant, donc, finalement, dans le vide; car ce qui ne suffit pas... ne suffit pas, et ce qui n'est pas tout soi-même, n'est rien.

Telle est la première chose à dire à qui demande ce qu'est la religion et à quoi servent les institutions qui en vivent.

Il faudra pousser plus loin; car il ne va pas de soi que le sentiment religieux doive créer des institutions, des églises. Mais avant d'aborder cette question centrale, il faut franchir d'autres étapes et

d'abord se demander ce qu'il en est d'une objection que certains croient formidable, qui fait obstacle à beaucoup d'esprits et qui est au fond si légère!

Cet objet que nous offrons en supplément à la vie, qui sait si nous ne pourrions pas le conquérir, nous, sans que la religion s'en mêlât, sans que des églises se prétendissent fondées à en conserver l'exclusivité. Qui sait si la religion, dont nous disons qu'elle vient pour suppléer à ce qui nous manque, ne serait pas simplement, à ce titre, l'ébauche du progrès, destinée à être remplacée, ainsi que toute ébauche, par le tableau achevé de la vie temporelle?

Le savoir, disons-nous, va s'évanouir dans le mystère. Mais le mystère recule tous les jours, et la science peut devenir totale.

La vie extérieure se fait voir incomplète, douloureuse, affamée d'idéal; mais le labeur des siècles s'emploie précisément à venir à bout de ces insuffisances. Plus d'un fléau a été déjà vaincu, plus d'une force conquise, et quant à l'idéal, n'est-ce pas à niveau du réel lui-même que nos points de vue renouvelés dans tous les ordres sont en train de le planter?

Enfin, la vie intérieure semble résister davantage au progrès : l'humanité progresse sans cesse, a écrit Goethe, l'homme est toujours le même. Mais qui nous dit que ce n'est point là un de ces à peu près dont se contente la polémique, dans l'impuissance où elle est d'envisager de larges espaces? Les montagnes aussi, sont toujours les mêmes, et la figure des océans, et le cours régulier des fleuves. Cependant, la terre se transforme incessamment.

La mer baigna Paris autrefois; Paris est à sec. Ainsi, l'homme pourra vaincre en lui l'animal et conquérir cette liberté intérieure qui lui manque.

Il faut regarder à cette objection, moins en raison de sa valeur, qui est petite, qu'en raison de ce qu'elle appelle de précisions utiles.

Il faut donc voir sur quels points le progrès, dont nous ne sommes aucunement disposés à nier l'influence, peut être appelé à s'exercer; sur quels points au contraire son action est nulle, ou même, car il faut aller jusque-là, aggravante, et nécessitante, par conséquent, relativement à l'objet religieux et à ses moyens.

CHAPITRE II

NÉCESSITÉ ET PERMANENCE DU SENTIMENT RELIGIEUX

Ceux qui disent de la religion qu'elle est un phénomène passager, une étape; qu'on la dépassera quelque jour, si ce n'est déjà fait, pour en venir à une conception « scientifique » et à une organisation de la vie qui suffise, ceux-là n'ont regardé de près ni à ce qui fait le fond de la religion, ni à ce qui fait le fond de la vie.

Leur illusion se comprend jusqu'à un certain point, et je vais en dire les sources; mais ce n'est pas une raison pour en être dupe. Elle se rattache, d'une part, à des vues trop systématiques sur l'histoire religieuse de l'humanité; d'autre part, et en conséquence, à une confiance de jeunesse scientifique qui, au XIXe siècle, était une contagion.

A cette époque d'engouement et d'orgueil hallucinatoire, on croyait tenir vraiment le nœud de tout, le nœud de l'histoire et celui de la réalité observable. Les étapes de l'humanité étaient connues. La *loi des trois états* en notait la précise succession, sous-entendant l'inéluctable puissance de ce levier soi-disant universel : le progrès.

Il y avait eu premièrement la phase religieuse; il y avait eu ensuite la phase métaphysique; il devait y avoir enfin la phase scientifique, ou positive. Et le positif remplacerait avec avantage le religieux comme le métaphysique; on s'en contenterait, et c'en serait fini des dogmes, des mystères, des rites et des églises.

Il n'y a qu'un malheur, c'est que cette théorie séduisante est arbitraire et superficielle; qu'elle attribue aux trois dispositions dont elle prétend fixer le rang un ordre de succession, au lieu d'un ordre d'influence concomitante et d'objets, et qu'elle est amenée ainsi, d'une façon qu'on a le droit d'appeler enfantine, à prêter la caducité à deux des termes de cette trilogie éternelle.

Il est certain que l'esprit appelé *positif* a pu briller plus ou moins à certaines époques; mais qu'il ait fait jamais défaut aux hommes, ce serait une supposition peu sérieuse. Et, pas plus que l'esprit positif n'a manqué dans le passé, l'esprit métaphysique, l'esprit religieux ne manqueront dans l'avenir. C'est une question de dosage. Doses mises à part, ce sont là choses qui se complètent, loin de s'exclure, et lorsqu'on sacrifie l'une à l'autre, on se montre hypnotisé par une face du réel, négligent du réel intégral, qui nous juge.

L'esprit métaphysique a pour objet les causes premières : il faut bien qu'il y en ait, et qu'on les étudie. Ceux qui s'y refusent, sous prétexte d'inconnaissable, font un acte d'humilité trop profond pour qu'il soit bien sincère et à plus forte raison pour qu'il se justifie.

Si les causes premières nous étaient tout à fait

inaccessibles, nous ne pourrions pas plus les nier que nous ne pouvons les affirmer; or, en fait tout le monde les affirme ou les nie, personne ne se tient, vraiment et jusqu'au bout, dans l'attitude « positive ».

Après tout, mieux vaut cela. Mieux vaut la négation brutale que cette humilité pleine d'orgueil, qui s'emploie à forger des chaînes pour notre intelligence.

Il n'est pas vrai que le front de l'homme soit si bas et que nous soyons enfoncés si entièrement dans la cage des phénomènes. A travers les barreaux tout au moins, nous pouvons regarder furtivement et percevoir quelques lueurs. Or, de même et à bien plus forte raison, la religion ne saurait se laisser renvoyer au royaume des chimères.

Sans parler d'une révélation et d'une assistance divine pour assurer l'existence, pour assurer la pérennité de la religion, il serait toujours vrai, à ne regarder que la nécessité des choses, que le sentiment religieux ne saurait disparaître.

Le besoin auquel il correspond n'a en effet rien de caduc ni de transitoire ; il est fondé sur la relation de trois choses éternelles : la nature humaine en son fond, l'univers dans son insuffisance fondamentale, et la source commune, seule désaltérante, qu'est la divinité.

Que faudrait-il, pour supprimer la religion ? On l'a dit équivalemment en montrant ses sources. Il faudrait supprimer le mystère, supprimer la souffrance, la mort, l'insuffisance vitale, la compétition du bien et du mal au dedans de nous ; ou bien alors se résigner, et signer une abdication qui devrait

prendre en maintes circonstances la forme du désespoir.

Or, cette alternative se montre, aujourd'hui comme hier, et ne peut que se montrer demain, répugnante à notre nature. Dans toute cette résistance des faits à nos vouloirs les plus profonds, il faudra toujours voir une cause éternellement active d'élans religieux et de créations religieuses, par suite une justification anticipée et comme un préjugé favorable à l'égard d'une révélation et d'une institution qui l'exploite.

En quoi consiste donc le progrès possible ? Le faire comprendre, ce serait donner satisfaction à l'objectant en brisant sa force.

Or, cela peut s'exprimer d'un mot. En développant nos ressources, nous changeons en surface nos relations avec la nature et avec nous-mêmes ; par là, nous changeons aussi la forme de nos relations avec la Réalité divine qui doit venir en supplément à la nature et à nous-mêmes. Mais le rapport foncier reste identique, et par suite la religion garde ses fondements assurés.

Pour s'en rendre compte, il n'y a qu'à parcourir de nouveau les divers domaines où la pensée religieuse trouve ses sources.

La connaissance, d'abord. En progressant, la connaissance scientifique devra faire disparaître quoi ? Tout le surnaturel, disent les positivistes. Disons plutôt : la providence capricieuse du dieu-soleil, du dieu-nuage, du Jupiter qui lance la foudre, du dragon qui produit les éclipses et de tout ce qui ressemble à ces joujoux religieux.

Mais le surnaturel profond, c'est-à-dire le sentiment d'une source des phénomènes, source consciente, intelligente, toute-puissante et ineffable : quel est le progrès de la science ou de la philosophie qui lui pourrait faire tort, et empêcher qu'on ne cherche légitimement à en vivre autrement que par la science elle-même, qui l'ignore?

A mesure que nous connaissons mieux le monde, que nous entrons dans l'intime des mystères qu'il propose et des puissances qu'il manifeste, nous comprenons combien le fond nous est inaccessible; combien notre pensée, pauvre feu follet, ne fait que circuler à la surface des choses, ne sachant « le tout de rien », allant buter, dès que l'investigation pousse un peu loin sa pointe, contre le mur de l'inaccessible et de l'inconnaissable.

Les découvertes multipliées n'ont fait que nous jeter en effroi devant des profondeurs que ne soupçonnait à aucun degré l'homme barbare. Notre univers s'est démesurément agrandi; l'inertie apparente de ce qu'on appelle matière s'est révélée riche d'une activité qui inspire la stupeur. Les puissances de la vie se font voir d'une richesse et d'une plasticité qui déconcertent.

Que savons-nous de tout cela? Si peu de chose! La création se creuse à mesure que le regard y pénètre, et les génies de ce temps ont bien senti que rien ne pourra jamais nous porter, nous et notre pensée vacillante, sur cet océan du mystère pour lequel nous n'avons, dit Littré, ni barque ni voile.

Comment ne serions-nous pas prêts, aujourd'hui plus que jamais, à accepter un secours, si quelque main voulait se tendre vers nous à travers les

espaces, ou si des profondeurs de la conscience quelque lumière pouvait jaillir pour éclairer ce que la raison raisonnante n'atteint pas?

Au point de vue de notre action extérieure et de l'impuissance où se trouve notre vouloir quand il s'agit de vaincre l'hostilité du milieu, de réduire la souffrance et d'écarter la mort pour y installer à leur place la tranquillité, la suffisance et la permanence qu'il rêve : que peut encore faire le progrès? Le progrès fait que dans une mesure on arrive à se protéger soi-même, à se guérir soi-même, à élargir sa vie par soi-même, et par là deviennent caducs ces appels à la surnature qui créèrent autrefois les sorciers, les oracles, les guérisseurs par exorcisme ou les faiseurs d'incantations.

Par ailleurs, le progrès travaille à l'épuration du sentiment religieux, en combattant le matérialisme et le dévergondage de certaines dévotions mal jugées. Mais épurer, ce n'est pas supprimer, c'est fortifier. Pour supprimer, il n'y aurait ici qu'une méthode, ce serait de remplacer, et vraiment les essais de remplacement du surnaturel par la science ne vont pas bien loin.

C'est bon pour les discours à la statue de Renan, de chanter en style pompeux les conquêtes de la science sur la superstition humaine. Si l'on entend par superstition ce que nous venons de mentionner et de condamner, facilement on en tombera d'accord; mais quand on s'efforce d'y comprendre le recours à Dieu et la religion dans son essence profonde, il est permis de trouver cette attitude plus sotte que les superstitions qu'on dénonce.

Celles-ci, païennes ou pseudo-chrétiennes, n'ont qu'un tort : négliger trop les causes immédiates et l'effort personnel, par le moyen desquels nous pouvons maîtriser quelque peu et plier à nos fins certaines réalités de notre vie. Mais ceux qui veulent nous faire croire que la vie pourra désormais se suffire sans nul recours au transcendant et qui par par là suppriment pratiquement la Cause première, ceux-là tombent dans une erreur autrement profonde.

Laissant de côté les parades oratoires et les propos de table, on doit voir que pour la science la plus avancée comme pour l'ignorance la plus noire, la limite du pouvoir de l'homme vient plus vite, incomparablement, que celle du désir; que la source de nos misères n'est pas de celles qu'on peut tarir, et que la souffrance et la mort sont invincibles.

Il faut plaindre de tout son cœur ceux qui ne se rendent pas compte de cela. Ces bons vivants doivent faire pitié, qui croient aux panacées universelles et aux élixirs de longue vie préparés par la science.

Parce qu'on traversera la mer en aéroplane, il en est qui se figurent que les grands problèmes humains sont sur le point d'être résolus, comme si les inventions antérieures avaient fait autre chose que de compliquer la vie, de la rendre, en même temps que plus ardente, plus dévorante et plus angoissée. Le fond, en tout cas, demeure, et il n'est pas de découverte qui en puisse modifier les termes fondamentaux, ni par suite écarter ce qui nous blesse.

« *Toute créature gémit,* dit saint Paul, *dans l'attente de sa rédemption* » : cela est autrement profond que les phrases écarquillées des scientistes.

Quel est l'enfant qui peut ne point voir combien la science et tout le progrès humain ne disposent que de palliatifs en face de ce qui nous froisse, nous torture ou nous épouvante, poussant l'âme affolée vers la religion rédemptrice?

Nous sommes jetés au sein d'un univers effrayant, et nous en aurons le sentiment d'autant mieux que ses rouages prodigieux nous apparaîtront davantage.

Cet univers nous porte et nous nourrit; mais au moindre mouvement de sa masse, il nous bouscule, nous terrasse et bientôt nous ensevelit.

Or, nous voulons vivre, et nous voulons jouir; nous voulons dominer notre vie; nous voudrions dominer le monde, et nous sentons, debout sur notre atome vacillant, que nous avons une âme divine, faite pour le plein et pour l'immortel.

Voilà ce qui crée la religion, et ce qui la rend immortelle aussi. Plus les hommes progresseront, plus la disproportion éclatera entre ce que nous voulons et ce que nous pouvons faire, entre ce que nous repoussons de toutes nos forces et ce que nous pouvons éviter; plus les fantômes masqués de la douleur et de la mort, et le rire affolant de notre médiocrité incurable nous paraîtront impossibles à subir comme à vaincre, et plus par conséquent, en dépit de crises passagères, la religion aura matière à consoler, à soutenir, à promettre, ce qui est tout son rôle au point de vue que nous envisageons.

Enfin, si nous parlons de vie morale, si nous rappelons cette contradiction intérieure qui fait obstacle en nous à ce que nous aimons et que nous

voudrions vainqueur, on sent bien que le progrès, là beaucoup plus qu'ailleurs, est impuissant à détrôner la religion, parce qu'il est impuissant à remplir ses rôles.

Non qu'il n'y ait un progrès moral. On peut certes refréner l'animalité, résister davantage aux instincts brutaux, conquérir un peu plus de liberté intérieure, de domination sur soi, de prudence effective. Mais là encore la limite est tout proche.

La *loi des membres* ne peut périr, et de brider un peu l'animal en nous, cela ne peut empêcher que l'homme ne soit toujours et partout animal.

Or c'est l'homme animal, qui est l'obstacle.

Étant donné notre milieu naturel livré au conflit des forces, notre intérieur doit être aussi un champ de bataille. Champ de bataille d'influences concurrentes, dont quelques-unes favorisent nos bons vouloirs, mais d'autres créent en nous des centres de résistance ou des courants qui finissent par nous entraîner.

La raison est pareille, pour laquelle nous ne pouvons subjuguer l'univers, le pliant à nos fins, et pour laquelle nous ne pouvons subjuguer tout à fait non plus ce petit univers que nous sommes. L'un est rebelle comme l'autre, parce qu'ils se correspondent, étant formés de la même pâte et soumis au fond aux mêmes lois.

Mais alors, cette question qui paraît nouvelle ait retour à la précédente. Le progrès existe en morale comme il existe en histoire naturelle; il est seulement beaucoup plus lent, à cause de la complexité infinie des conditions à réaliser pour qu'il croisse. Mais en tout cas, relatif d'un côté, il

ne saurait être absolu de l'autre ; il est toujours restreint, partiel, illusoire par conséquent, lorsqu'il s'agit de le mettre en rapport avec l'infinité de nos aspirations vers le bien, comme se montre illusoire le progrès matériel en face de nos aspirations au bonheur, comme se montre illusoire le progrès scientifique ou philosophique au regard d'une prise de possession complète de la vérité.

Ainsi, l'humble recours à Dieu cause morale, et le rite religieux qui unit à lui, et toutes les disciplines spirituelles que les églises destinent à l'accomplissement, à l'entraînement des rouages du cœur, tout cela sera toujours de mise. Il y aura lieu de perfectionner, non de tuer, et sur ce point comme sur tous les autres, le progrès humain va normalement au développement de la religion et à son épuration, non à sa ruine.

Voyons maintenant, ayant défini et justifié le sentiment religieux en général, de quelle façon le christianisme catholique envisage ce sentiment ; comment il donne satisfaction, une satisfaction supérieure, à ce que recherche obscurément ou clairement l'âme universelle ; comment elle part de là pour un nouvel élan et nous fait aboutir à la transcendance, contente seulement quand elle a obtenu pour nous, en plus de ce que nous désirons, tout ce que permet notre nature, faisant appel pour féconder et pour parfaire à toutes les ressources du divin.

CHAPITRE III

LE SENTIMENT RELIGIEUX ET LE CHRISTIANISME

Il faut revenir toujours au point de départ. La source du sentiment religieux est notre insuffisance vitale, et le besoin de chercher une suppléance à des pouvoirs qui s'échappent à eux-mêmes, à des objets qui ne nous contentent point.

Notre vie est caduque; notre vie est contrainte; notre vie est médiocre; notre vie est aveugle; notre vie est moralement difficile. Or, nous avons soif de liberté, de vérité, de rectitude, de plénitude, nous avons soif de pérennité.

Voilà pourquoi nous accueillons les offres des religions, qui nous proposent de remédier à nos misères.

Naturellement, selon les différences et les degrés de la civilisation, le désir humain, identique en son fond, prendra des formes différentes, et la réponse à ce désir pourra être différente aussi. Mais celle des religions qui prétendra être la Religion, la vraie et la définitive, devra prouver au minimum qu'elle a creusé en profondeur jusqu'à toucher à la nature humaine en son fond, indépendamment de ce qui

distingue ici ou là, aujourd'hui ou demain, ses divers groupes, et puis aussi jusqu'à toucher à la divinité non plus en son fond, qui est inaccessible; mais tout au moins dans sa notion authentique et dans son vrai rapport avec nous.

Le christianisme prétend satisfaire à cette condition, et, reconnaissant Dieu pour ce qu'il est, vu qu'il en procède, l'homme aussi pour ce qu'il est, parce que le Créateur et le Révélateur ne font qu'un, il a pouvoir de fournir à notre vie tout ce qu'elle requiert, de lui procurer par là son aboutissement total et définitif.

Voyons, dans un détail sommaire, comment se rejoignent, dans le christianisme, l'âme humaine qui appelle et Dieu qui fournit la réponse.

Dans le christianisme, une parfaite notion de Dieu est à la base de toute doctrine et de toute pratique morale ou rituelle. On a le droit de dire que nulle pensée, instinctive ou abstraite, n'avait de quoi se rapprocher d'un tel idéal, ni, par suite, de quoi répondre à ce que l'humanité, en sa pleine conscience d'elle-même, exige et espère quand elle invoque l'objet religieux.

Partout et toujours, la pensée de Dieu s'est achoppée à cette fatale alternative : ou l'humanisation à outrance, le divin s'avilissant sous prétexte de nous servir ; ou l'abstraction qui subtilise et qui coupe le divin de toute communication utile avec nous.

Qu'on étudie les systèmes et les religions hors la philosophie chrétienne, on les trouve constamment butés à l'un de ces deux écueils. Le Dieu fé-

tiche ou homme agrandi, le Dieu formule du monde ou vague substance universelle, celui-ci ne servant à rien, l'autre servant à nous dévoyer : ce sont les deux pôles d'erreur entre lesquels toute âme oscilla.

Ce qu'il fallait pour s'en dégager, c'était pousser la transcendance tellement à fond qu'on aboutît, en fermant le cercle de la pensée, à l'immanence du divin dans l'être, et, réciproquement, comprendre son intimité d'une façon assez totale pour qu'il fût l'infini, partout présent par sa grandeur. Cet effort, nul ne le fit. La plupart des erreurs de fond s'en ressentent encore. Seule l'âme chrétienne échappe à cette fatalité des vues incomplètes. Elle a connu le Père céleste, Dieu du cœur, Dieu de la conscience, Dieu de la nature, Dieu de la vie, Dieu de l'histoire par « Abraham, Isaac et Jacob », c'est-à-dire les générations successives, et elle a connu le Dieu d'Augustin où Platon se redresse, le Dieu de Thomas d'Aquin où Aristote se reconnaît en se dépassant.

Quand on songe qu'*aucune* doctrine ne s'est élevée à l'idée pure de la création, c'est-à-dire de l'être et de la Source d'être, de l'Absolu où tout s'enracine et de la déficience subsistante qui en sort, on se dit que c'est par la base, que tout péchait, et que jamais il ne serait possible, à ce prix, de satisfaire à l'esprit humain en tous ses états, de répondre à la pensée et à la vie en toutes leurs requêtes, vu que c'est par ce contact du rien réel et du tout vivifiant que commence, dans la pensée comme dans la réalité, la construction religieuse.

La conception chrétienne du divin prépare, par sa pénétration en profondeur, l'universalité de son

extension et sa pleine suffisance théorique ou pratique. Elle donne satisfaction à Socrate, et aussi à ceux qui l'appelaient un blasphémateur. Son Dieu est à la fois populaire et savant, idéal et vivant, intérieur et universel; il épuise l'intelligibilité et en referme le cercle; il enveloppe la réalité et la contient de l'intime aux sommets, des commencements aux fins.

Alpha et *oméga* de toutes les dimensions, un tel Dieu pourra se faire objet de vie religieuse, si cette vie est un supplément à la vie courante dans tous les sens où nous avons senti nos limites.

Précisément à cause de cela, ce Dieu, maître de la durée comme de l'être, aura pouvoir de fonder son œuvre en nous de façon à nous satisfaire, parce que, en y pliant l'avenir, il corrigera ce qui paraissait irréformable et pourra vaincre ce qu'il y a de plus invincible : la puissance de la mort.

Il est vrai que pour y réussir, lui-même doit supposer en nous ce qu'il y mit. Une semence d'immortalité et une possibilité de redressement plein, grâce à une rectitude fondamentale à laquelle rien ne nuit : c'est la double condition nécessaire. Mais aussi, en vue d'y parer, la religion authentique ajoutera-t-elle à sa pure conception de Dieu une correcte notion de l'homme.

La « chimère » de Pascal et de tous les analystes profonds a été détaillée par le christianisme mieux que penseur ne le fit ni ne le pourrait faire sans son secours. Grandeur et misère dans tous les ordres, avec la grandeur pour fin, c'est ce qui ressort pour lui de la misère et de la grandeur initiales,

celle de notre être même en son intime constitution. Matière et esprit, ciel et terre mêlés, animalité avec un dépassement de vie sublime, péché greffé sur un incoercible amour du bien, mort incluse dans sa vitalité inférieure et immortalité inscrite plus haut, sur le fronton de son temple : tel est l'homme.

Ce sera l'explication de sa bizarre destinée, qui chevauche sur deux mondes et sur deux états presque disparates. Ici les points de départ et les ébauches, en chaque ordre et sur chaque territoire de nos recherches; là haut les réalisations. Ici les inégalités, les hasards, qui tiennent anx conditions de la matière; ailleurs le règne de la justice et de l'harmonie parfaite.

Rien de ce qui vient par la matière n'aura de conséquences décisives. Par l'esprit, unis religieusement au premier Esprit, nous pourrons être rachetés de tout: souffrance, mort, insuffisance cruelle et tentatrice, ignorance, esclavage, infirmité spirituelle, distension et rupture de nos liens.

Par là, l'inexplicable vie pourra se justifier, le mystère de nos aspirations, que le réel condamne, s'éclaircir; l'effort trouvera son but à portée, bien que lointain. Et ce sera par soi-même qu'on aboutira, ce que veulent l'honneur humain et cet instinct de liberté qui est dans la nature; mais ce sera aussi grâce à la société du divin, qui est pour la nature un prolongement normal, comme normalement le filet d'eau du glacier reste en continuité avec sa masse.

Ne reconnaît-on pas l'enseignement qui fait de la vue chrétienne de nos destinées quelque chose de si haut et de si simple ?

D'après la foi, notre vie est en effet à deux étapes, et elle comporte un double théâtre : ici et au-delà, maintenant et dans l'avenir éternel. La mort est la frontière.

Seulement, il faut comprendre que ces deux étapes de vie ne font pas deux vies ; que ces deux domaines n'ont pas de cloison étanche. La destinée humaine est une, et les deux domaines mentionnés n'en sont même pas deux : l'Évangile les réunit sous une dénomination commune. C'est le *Royaume de Dieu.* Céleste ou terrestre, qu'importe ? Tout est céleste de ce que Dieu a créé, qu'il pénètre de son action et remplit de son amour. Dieu fait le lien entre le ciel où il attend les hommes et la terre d'où il les fait partir. La mort n'est qu'un passage à niveau allant de la vie à la vie, de la vie qui commence à la vie qui s'achève, de la vie en esquisse à la vie transformée, et elle revêt ainsi pour le chrétien le caractère d'un événement comme un autre, non plus tragique et angoissant parce que définitif.

Ce n'est plus la chute dans le noir, l'anéantissement de toute espérance, la fin de tout, et par là le démenti violent donné à notre soif de vivre : c'est une épreuve et une épuration ; c'est un sommeil où il est dur de s'enfoncer peut-être, mais qui répare les forces et nous en communique d'immortelles. C'est donc aussi la rédemption, par rapport à cette effrayante caducité qui nous semble ici-bas la loi de toutes choses. Tout s'avance vers sa fin : πρὸς τέλος αὐτῶν πάντα κινεῖται, disaient les vieux poètes. Le christianisme dit : Tout s'avance vers la vie ; car tout marche vers Dieu.

uand un grand train s'enfonce dans le tunnel

du Gothard, on pourrait croire aussi qu'il s'engouffre en la nuit du globe et que la montagne le dévore; mais le paysan suisse n'ignore pas qu'au delà sont les plaines d'Italie, et la lumière des lacs, et le décor des îles enchantées. Ainsi la mort, pour le chrétien, est une marche vers la lumière.

Notre misère vitale est donc vaincue par le côté où elle était le plus universellement douloureuse, puisque la mort était surtout pénible au bonheur, et qu'ainsi l'on ne pouvait paraître échapper à tout le reste que pour buter plus fort contre ce suprême et inexorable obstacle.

En second lieu, la religion nous promet, pour cette suite immortelle de notre destin, un développement en valeur qui correspond terme à terme à notre humanité jugée en perfection, dans ses plus hauts et ses plus humbles attributs comme dans leur harmonieuse synthèse.

On nous promet pour notre intelligence un épanouissement ultérieur dans la vérité; pour notre volonté l'écartement de ses obstacles, et pour notre organisme même, reconstitué un jour dans des conditions qui nous échappent à vrai dire tout à fait, un équilibre et une intégrité sans souffrance.

En vue de permettre ce renouvellement qui en suppose de parallèles et de plus nombreux dans le milieu où la vie se développe, on nous annonce pour celui-ci une transformation et une réorganisation complètes. Les *nouveaux cieux* et la *nouvelle terre* dont nous parle la Bible font partie du plan religieux de l'univers.

Sera-t-il permis de remarquer que plusieurs,

parmi les philosophies les plus récentes, ont rêvé elles aussi pour plus tard — je dis rêvé en ce qui les concerne — d'un milieu vital moins hostile, s'adaptant mieux à nos désirs d'élargissement[1]. Elles ont construit des hypothèses : le christianisme propose des paroles de Dieu.

Quoi qu'il en soit, la seule limite de valeur que le christianisme impose à cet avenir, c'est celle que nous voudrons lui imposer nous-mêmes, et si, dès ici-bas, notre vie est en partie ce que nous la faisons, dans le plan total, qui ne comporte plus de hasards, elle le sera tout à fait.

Nous serons heureux dans l'exacte mesure où nous aurons accepté de l'être.

Car, ainsi que l'a observé Kant, dans une organisation sage des choses, il ne peut y avoir de limite à la collation du bonheur, pour l'être qui accomplit sa loi, qu'en raison de ce qui reste en lui d'insoumis à cette loi. Si donc notre valeur humaine était totale, en ce sens que nous accomplissions pleinement notre loi, Dieu, qui accomplit toujours la sienne, nous ferait aboutir, d'après le plan chrétien, à la fin la plus haute que puisse ambitionner notre nature.

Mais alors, en raison de l'unité de plan qui préside à notre destinée intégrale, si notre vie est vraiment une, ainsi que nous l'affirmions à l'instant, cet aboutissement suprême que la religion décrit, nous en devons faire état dès maintenant; il doit compter dès maintenant comme une chose de la vie, colorer

1. Cf. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, cap. ult. Paris, F. Alcan.

notre existence, ainsi que les perspectives terrestres sont teintées des couleurs du ciel.

Puisque ce monde et l'autre n'en font qu'un; puisque notre misère, nos souffrances, notre caducité ne sont que provisoires et relatives à un plan de développement progressif, on peut dire, d'un point de vue très élevé, qu'elles ne sont qu'apparentes. Appelle-t-on un enfant impotent parce qu'il ne marche point *encore*? ou un apprenti misérable parce qu'il n'a point *encore* de salaire? ou l'officier d'avenir malheureux parce qu'il n'est pas *encore* général?

Napoléon disait que chaque soldat porte dans sa giberne le bâton de maréchal : c'était noter le droit du soldat, s'il en devient digne, de conquérir les grades suprêmes, sous un régime qui ne tient plus compte du rang ni de la naissance.

De même, en un sens très réel, un enfant au berceau est déjà un homme, ayant en soi toutes les ressources qui, simplement épanouies, le feront devenir un homme.

Et de la même manière, le chrétien, portant au cœur des espérances fermes; ayant en soi, une fois uni à Dieu, une fois devenu citoyen du Royaume, le principe du progrès qui doit le mener si haut, le chrétien doit se sentir déjà en possession de ses biens sublimes.

Il est déjà un immortel, quoiqu'il meure; il est un bienheureux, quoiqu'il souffre; il se sent délivré du mal, quoique soumis à l'infirmité d'une chair pécheresse. Uni de cœur à Celui qui est le chef du Royaume et à sa providence toujours obéie, comment n'aurait-il point la pleine sécurité vitale? De quel secours peut-il manquer, parmi ceux qui sont vrai-

ment requis pour se réaliser soi-même? De quelle satisfaction, de quelle consolation se prétendrait-il privé, autrement que pour obtenir mieux et plus, par conséquent sans regrets, ou en tout cas sans trouble. « *Je surabonde de joie au milieu de mes tribulations,* dira Paul; *les souffrances de ce temps ne sont pas comparables à la gloire future qui doit se révéler en nous.* »

Toute l'organisation actuelle, en y comprenant la nature, même indifférente, même brutale; la société, même injuste et même oppressive, et nous, même en contradiction avec nous-mêmes, même tentés, cette organisation, pourvu qu'elle soit liée à la pensée religieuse et emportée dans son mouvement, se fait voir, de ce point de vue, pleinement et universellement suffisante. Suffisante, dis-je, sous la médiation de la confiance filiale et de l'espérance; satisfaisante autant que le provisoire peut l'être; heureuse ainsi que l'est le chemin du bonheur.

Telle est la conception de la vie que propose le christianisme.

Et cette conception s'élargit davantage encore du fait qu'on nous invite à entrer dans la vie universelle pour en être, avec Dieu, les collaborateurs.

La destinée de l'être doué de raison n'est pas toute en lui-même. Son cas n'est pas tout son souci. Quand il fait son métier, sa raison étant une faculté de tout l'être, il donne à son vouloir pour objet tout le bien. Dans la réalité totale, il se sent parcelle subordonnée, liée, ne pouvant, ne devant se réaliser elle-même que par la réalisation du plan créateur, et envisageant, dans celui-ci, d'abord le plan même

en son entier, plus encore le bien divin qui en est la fin suprême, seulement ensuite son cas particulier et ses fins propres.

Aimer Dieu et l'œuvre de Dieu par-dessus toute chose, confiant qu'on s'y retrouvera d'autant mieux qu'on s'y sera perdu, mais prêt au besoin à s'y perdre sans retour : c'est le suprême élan que provoque la pensée chrétienne.

Cela suppose qu'à ses yeux Dieu est Dieu et non pas le *Deus ex machina* des visées païennes, ni davantage une expression métaphysique sans action et sans exigences : un serviteur ou un rêve. La positivité infinie du Dieu créateur et fin, du Dieu amour et du Dieu pensée ineffable : tel est, pour le christianisme, le centre de tout.

Et je dis que pour cela seul, nous touchons en lui au maximum de ce que la pensée religieuse pouvait jamais atteindre. Tout progrès, désormais, ne pourra consister qu'à développer cela; le développer, c'est-à-dire le faire pleinement comprendre, en dérouler les conséquences et en multiplier l'action.

Quant à pousser plus loin, en ce sens qu'une religion nouvelle prétendrait mieux répondre à l'appel religieux parti du cœur humain, c'est ce qui est du tout impossible, parce que l'aspiration qui est en nous a été là pleinement pénétrée et que, à supposer une telle religion vraie, comme elle l'est en effet, cette aspiration doit se trouver satisfaite.

Pourtant, nous ne tenons pas encore le principal. Le christianisme n'est pas seulement l'étape dernière et le suprême aboutissement de tout le mouvement religieux : il aborde un monde nouveau que la pensée

laissée à ses initiatives eût à peine soupçonné, que le désir n'atteint pas et qui nous place, quand nous allons y habiter, dans l'ineffable pur et simple.

Il faut étudier maintenant ce nouvel aspect du christianisme. C'est le seul souvent dont on ne parle pas, et pourtant, si on l'ignore, on ne sait du christianisme ni ce qu'il est, ni ce qu'il veut, et son organisation, qui trouve là toute sa raison d'être, ainsi qu'on le fera voir, ne peut plus être jugée que du dehors, ce qui n'est pas juger, mais apprécier au hasard, sans justice et sans profondeur.

CHAPITRE IV

LE SURNATUREL CHRÉTIEN

Pour montrer le lien qui rattache logiquement le surnaturel — car c'est de lui qu'il est maintenant question — aux mouvements spontanés et à la loi courante de notre nature, saint Thomas d'Aquin propose une théorie fort séduisante.

Quand nous voyons, dit-il, des natures coordonnées de façon à former un ensemble, chacune d'elles, outre son mouvement propre, obéit à un mouvement qui lui est imprimé par la nature supérieure. C'est ainsi que la mer, laissée à elle-même, s'étend en nappe et épouse la forme du globe; mais les astres l'attirent, et, en gonflant sa masse, produisent le phénomène des marées, qui ne lui est naturel que si on la considère comme en composition avec les astres.

Or, ajoute-t-il, l'homme est relié à Dieu par son activité intelligente, puisque l'intelligence lui permet d'atteindre à l'universel à propos des objets de l'expérience, le mettant par cela seul sur la route du principe de l'universel, qui est le Premier Principe.

Il sera donc normal et conforme à une induction constante que la nature humaine se développe sur un double plan : celui que détermine sa nature, telle

que nous la révèle l'analyse, et par surcroît celui auquel voudra l'élever ce moteur suprême, suprêmement bon et magnifique, que nous appelons Dieu.

Cette belle théorie avait été ébauchée déjà par plusieurs philosophes de l'antiquité. Aristote en fournit les linéaments dans sa célèbre interprétation du génie, génie de l'intelligence ou génie de la vertu, qui ne serait autre chose, selon lui, que l'irruption soudaine du divin se substituant à nos raisonnements et à nos prudences pour nous porter plus haut et plus loin.

La morale d'Eudème, issue immédiatement de son esprit, nous présente à ce sujet une page admirable, et Plutarque, où l'on trouve un reflet de ce qu'il y a de meilleur dans la philosophie antique, a écrit dans le *Banquet des Sept Sages* ce passage étonnant qui jetait le P. Gratry dans l'enthousiasme :

« Le corps est l'instrument de l'âme, et l'âme est l'instrument de Dieu.

« Et comme le corps a des mouvements qui lui sont propres, mais en a d'autres plus beaux qui viennent de l'âme : ainsi l'âme, à son tour, a son ordre propre d'actions et de mouvements, mais peut aussi, comme le plus parfait des instruments, se laisser diriger et mouvoir par Dieu, qui agit en elle.

« Que si le feu, le vent, l'eau, le nuage sont instruments de Dieu pour la vie ou la mort, qui croira que les êtres vivants ne puissent s'adapter à la force de Dieu et travailler avec cette force, et s'inspirer des mouvements de Dieu, comme la flèche obéit aux Scythes et la lyre aux Hellènes. »

C'est nettement, on le voit, la théorie de saint Thomas d'Aquin ; seulement celui-ci en fait un autre

usage, beaucoup plus hardi, et la différence tient aux révélations évangéliques d'où viennent pour nous les certitudes et les inspirations supérieures.

Ce que soupçonne l'antiquité, c'est que Dieu agit en nous pour nous porter plus loin que nous ne pourrions aller par nous-mêmes, et par exemple pour voir par nous, aux heures d'inspiration, ce qui demeure obscur à notre intelligence raisonnante; pour faire, par nous, sous la forme de ce que nous appelons l'héroïsme, ce qui est au-dessus de l'infirmité de notre vouloir. Mais les domaines de vie où cette action supplémentaire nous pousse, ce sont quand même des domaines à niveau; ce qui nous en reviendra sera de même nature que les résultats que nous pourrions par nous-mêmes acquérir. Notre vie reste à son essence, à ses opérations naturelles, à sa valeur d'objets : rien n'est changé que l'ampleur du geste, et nous ne devenons pas divins pour être mus ainsi par la divinité.

Or, la pensée chrétienne va plus loin; elle entend nous unir à Dieu non plus seulement comme le mobile à son moteur, chacun des deux restant dans son ordre; mais de la façon intime qui permettra la communication des vies, de telle sorte que les pensées, les amours soient communes, les destinées mêlées, les objets identiques.

Ce n'est plus une motion, chose toujours extérieure, c'est une communication du divin, qui nous est proposée.

Et pour comprendre ce qu'on veut dire par là dans le christianisme, il faut se rappeler quelle gamme de relations nous pouvons supposer entre Dieu et sa créature.

L'un des extrêmes serait assez bien représenté par la pensée du rationalisme déiste, lequel voit Dieu comme purement extérieur et ne daignant intervenir en notre vie que par l'intermédiaire des lois générales. L'autre extrême serait fourni par le panthéisme, qui confond Dieu et l'homme en l'unité d'une même substance. Entre les deux, il y a place pour d'innombrables intermédiaires; mais le plus rapproché du rationalisme pur serait celui qu'on vient de décrire d'après les anciens philosophes, et le plus rapproché du panthéisme, dont il s'attribue la valeur et la profondeur de doctrine en rejetant ses excès, c'est le système chrétien du surnaturel.

D'après celui-ci, l'homme ne doit certes pas être amené à se confondre avec son Principe; car, ni l'on ne peut rabaisser Dieu à notre taille, ni, à l'inverse, dissoudre l'homme au sein de la Divinité. Leurs deux natures doivent rester distinctes, et de cette distinction, laissant planer bien haut la transcendance divine, jamais nous ne pourrons avoir un sentiment assez ferme. Mais distinction, ce n'est pourtant là qu'un mot vague, qui peut permettre beaucoup de précisions différentes, et dans chacune beaucoup de degrés.

Même dans le monde corporel, il peut y avoir distinction de deux choses dont l'une est ici et l'autre là; distinction de deux choses au contact; distinction de deux choses soudées ensemble; distinction de deux liquides mélangés intimement l'un à l'autre; distinction, relative cette fois, de deux substances combinées chimiquement en une seule, etc. Dans l'ordre spirituel, les espèces de combinaisons peuvent être beaucoup plus riches, et il ne faut pas s'étonner, comme d'une sorte de blasphème, de voir le

christianisme adopter une formule biblique qui, en effet, semble au premier abord blasphématoire, pour exprimer l'union qu'il rêve d'établir entre le Dieu qu'il prêche et l'humanité : « J'ai dit : *Vous êtes des dieux, ô vous tous les fils du Très-Haut.* » C'est d'une certaine manière à la lettre, que le christianisme entend ces expressions du Psalmiste.

Notre vie émanée de Dieu est bien déjà, en un sens, chose divine. A quoi aurions-nous pris ce que nous sommes et ce que nous avons? Il n'y a qu'une source, et il a bien fallu y boire. Il faut y boire encore pour conserver et développer ce que nous avons reçu, au début, d'activité et d'existence. Tout être est une irradiation de l'être divin, tout mouvement un de ses gestes, tout idéal un reflet de sa pensée, tout bien qui nous attire un piège disposé par son cœur.

Seulement, tout cela est trop lointain pour que nous puissions l'appeler, au sens courant des mots, une participation à la vie divine. Dieu est avec nous à fond en chacune de ces choses; mais nous, nous ne sommes pas avec lui, parce que, tournés vers le dehors par toutes nos puissances de connaître, dont l'aliment à niveau est le sensible, nous nous trouvons incapables de pénétrer en ce Dieu, qui est en nous, d'une façon qui véritablement nous le donne. Il nous soutient comme une mère qui porte son enfant endormi, ou si l'on veut une comparaison un peu plus précise, comme l'éther dans lequel sont baignés les mondes, qui s'insinue à l'intime de toute chose, et que nous avons mis des milliers d'années à découvrir.

En face de Dieu nous sommes ainsi murés dans

une façon de connaître, d'aimer, d'agir, de vivre, en un mot, qui ne l'atteint pas, alors que lui nous pénètre et nous porte.

Par notre chair, nous végétons ; par nos sens, nous sentons ; par notre intelligence, nous nous élevons jusqu'à l'idée ; mais l'idée, c'est une *conception*, c'est une abstraction, un reflet ; cela ne nous donne pas l'être, et s'il s'agit de choses immatérielles, et s'il s'agit surtout de Dieu, le Transcendant, le Séparé, l'Infini, l'idée abstraite, à son égard, défaille ; elle nous permet de balbutier, mais la nature intime de Dieu, son essence en soi nous demeure mystérieuse. Nous ne sommes pas à niveau. Le feu follet ignore la terre profonde : ainsi la vie falote que nous menons ici ignore les profondeurs de Dieu, d'où elle émerge ainsi qu'une flamme légère.

Or, notre tradition chrétienne assure que Dieu a voulu pour nous plus que cela, et que, si nous voulons nous laisser emporter par ce surcroît d'action divine en nous dont parlait tout à l'heure saint Thomas d'Aquin, nous devons aller plonger en pleine vie de Dieu, faire de notre vie à nous comme un épisode de la sienne ; prendre conscience de lui, ainsi qu'il a conscience de soi ; aimer ce qu'il aime et vouloir ce qu'il veut comme des objets désormais à nous, connaturels à notre âme transplantée, comme le sensible et ses objets nous sont connaturels ici.

L'intuition de Dieu par l'esprit et le goût de Dieu par le cœur, comme nous avons ici l'intuition et le goût des choses matérielles par les sens : voilà ce qu'on nous annonce.

C'est fou, reconnaissons-le. Il se peut fort que les

Grecs de l'Aréopage en eussent ri. Mais ils riaient aussi de la folie de la croix, qui a fait son chemin à travers le monde. Et précisément, c'est la folie de la croix qui appelle ce contrepoids. *Il a fallu que le Christ mourût pour monter dans sa gloire* et pour que nous y montions avec lui; mais il faut réciproquement que nous montions dans la gloire où le Christ monte, pour justifier une telle mort.

Quand le soleil descend, le soir, dans la nuit sanglante, c'est pour préparer l'aube et le midi. Cette chute d'astre est un gage. Un coucher de soleil n'est qu'une aurore anticipée. Ainsi la chute d'un Dieu dans la vie et la mort humaines est le gage de nos sublimes aboutissements.

« *Quand le parfait sera venu,* dit saint Paul, *ce qui est partiel et incomplet en nous prendra fin. Nous connaissons maintenant comme dans un miroir et d'une manière obscure; mais alors nous verrons le divin face à face. Je connais en partie maintenant; mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu* » (I Cor., XIII).

Cette doctrine est commune dans le Nouveau Testament : « *Vous serez participants de la nature même de Dieu* », disait Pierre à ses fidèles. C'est qu'il se souvenait, lui aussi, que le Christ avait dit : « *La vie éternelle c'est qu'ils vous connaissent, ô mon Père* » (Jean, XVII, 3).

Or, un travail théologique considérable a été fait depuis sur ces données de la révélation, et ces données, authentiquées par l'autorité religieuse, sont devenues parmi nous la loi, le thème fondamental que tout le fonctionnement chrétien est destiné à expliciter ou à servir.

Il n'appartient pas à notre recherche actuelle de démontrer historiquement le fait de cette révélation. Nous la prenons telle quelle pour en tirer les conséquences au point de vue de l'existence, de la constitution et des prérogatives de l'Église. Il nous suffit pour cela d'en juger le contenu. D'autres ont fait la preuve.

Poursuivant donc l'analyse du fait, nous constatons que c'est après cette vie, que nous est offert le bénéfice des divines intentions en ce qui nous concerne. Il s'agit d'un avenir, non d'une jouissance immédiate. Mais en raison de cette unité de notre destinée à laquelle nous nous référions tout à l'heure, si tel doit être pour nous l'avenir, tel doit être aussi, toute proportion gardée — en capital, si je puis ainsi dire, quoique non en usufruit, notre présent lui-même.

Tout aboutissement qualifie nécessairement les étapes qui le préparent. Aucune évolution ne se conçoit que par transformation successive d'un élément déjà différencié et en relation spécifique avec le terme. Pour que le chêne soit chêne, il faut que le gland soit gland, c'est-à-dire non pas un chêne en petit, ainsi que le croyaient d'anciens naturalistes, mais un chêne en puissance.

De même, si l'homme doit être Dieu un jour, au sens participé que nous venons de définir, il faut qu'il soit Dieu dès ici, dans le même sens, avec la seule différence de la chose développée à sa graine.

Ce qui veut dire, sans métaphore lointaine, que, porté par la divinité ainsi que toute créature, il doit être de plus imbibé d'elle, uni à elle plus à fond, envahi dans son être et dans ses pouvoirs par cette

même influence dont nous pensons que vit Dieu et que nous appelons l'Esprit-Saint. Cela, afin que nos actes religieux puissent avoir la portée transcendante qui est requise pour que, par une évolution normale, nous arrivions là où l'on veut nous faire aboutir.

Cette compénétration du divin et de l'humain dans l'homme régénéré, c'est ce qu'on appelle la grâce. Et son plus grand docteur, Augustin, disait d'elle qu'elle est « l'âme de notre âme », pour exprimer que la relation de l'âme au corps, à titre de principe de vie, se retrouve au degré supérieur entre notre âme et l'influence divine qui l'actionne. « *Si quelqu'un m'aime,* a dit le Sauveur, *mon Père aussi l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous établirons en lui notre demeure* » (Jean, XIV, 23). Habitation sublime et mystérieuse, qui est pour nous toute la religion, puisque c'est le lien, solide, celui-là, étant presque substantiel, au lieu d'être purement idéal, qui nous relie à l'objet religieux, à la divinité en personne.

Et l'on voit comme la religion prend par là, dans le christianisme, un sens et une portée qui dépassent infiniment tout ce que nous avions pu en dire à ne raisonner que selon l'homme. La définition tout abstraite que nous en avions donnée va prendre un sens concret par de nouvelles précisions et par une transposition imposée à chacun de ses termes.

La religion, disions-nous, est le lien qui rattache la créature humaine à la réalité mystérieuse dont elle se sent dépendre, elle et le milieu immédiat où elle plonge, et dont dépend par suite sa destinée.

Mais le lien dont il s'agissait ne se définissait pas; la réalité divine ne se laissait pas atteindre; le milieu où nous vivons, l'univers, ne disait pas à la pensée ce qu'il prétendait et à quoi devait servir son travail; enfin, la destinée n'était pas établie : nous ne savions pas où nous allions et où nous pouvions aboutir.

Toutes ces notions se précisent maintenant pour intégrer la notion chrétienne.

Le lien religieux n'est plus un lien quelconque, c'est une union, c'est une communauté de vie, par communication du principe de cette vie, l'Esprit-Saint; par communication consécutive, obscure ici, mais claire là-haut, des pensées, des amours, des vouloirs divins.

La divinité à laquelle on s'unit ainsi n'est pas quelconque non plus. Elle demeure ineffable, et elle l'est d'autant plus qu'on est sorti, en quittant le paganisme ancien et le rationalisme sec des philosophes, de l'anthropomorphisme enfantin et de l'anthropomorphisme subtil des métaphysiques. Mais nous savons de Dieu, par le christianisme, qu'il est vivant et aimant sous forme de Trinité : Trois dans un, Un dans trois. Non qu'on veuille découper ou multiplier sa substance; mais il s'y introduit ainsi des échanges que nous, humains et balbutiants, nous exprimons par l'image des *personnes*.

La Trinité, c'est l'affirmation, en Dieu, d'une richesse vitale qui ne se satisfait point dans l'unité sans distinction aucune; qui est souveraine unité pourtant, et qui trouve ce biais de s'épanouir comme en trois centres de jaillissement, en trois termes de

relations intérieures qui écartent la solitude sans introduire nulle division, nulle multiplication corrélative.

Or, cet enrichissement de Dieu étant à notre service, enrichit aussi la religion, qui en tirera quelques-uns de ses points de vue les plus fondamentaux, soit en dogme, soit en mystique.

Notre univers, nous en savons désormais le sens : c'est une organisation du salut, un chantier où la matière, travaillée par la vie, a pour fonction de faire éclore les âmes, de leur fournir leur théâtre d'action, une partie de leurs moyens, une partie de leurs objets, et par là de collaborer à l'œuvre définitive qui, elle, est spirituelle et transcendante.

Au lieu de l'univers mort dont parlait Diderot, avec ses poulies, ses roues et ses cordages, nous avons sous les yeux le monde vivant que voyait saint François d'Assise, le collaborateur de Dieu et de l'homme divin, l'ouvrier attentif et toujours docile d'un grand ouvrage d'amour qui est l'apothéose finale, la rentrée en Dieu de tous les êtres sortis de lui. De telle sorte que toute action de l'univers soit une action divine et divinisante; que tout progrès de l'univers soit une marche vers Dieu, comme toute action de l'homme, même la plus banale.

« *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez une action quelconque, faites tout,* disait saint Paul, *pour la gloire de Dieu* », cette gloire qui est aussi la nôtre, puisque c'est en nous qu'elle éclatera. De même, que l'univers se remue et s'empresse, que les plantes poussent, que la vie bruisse partout, que les évolutions géantes

des soleils et que les vibrations exténuées des atomes réalisent des infinis de grandeur et de petitesse, tout cela est pour l'avancement des fins divines, tout cela est donc travail chrétien, progrès chrétien, marche coupée d'arrêts et de reculs, mais tenace et toujours efficace, vers le Royaume de Dieu éternel dont le présent n'est que la pénible amorce.

Enfin, la destinée, c'est cela même : l'achèvement de l'œuvre commencée dans l'univers mobile et la vie tourmentée où nous sommes ; c'est notre entrée et celle de toutes les créatures pensantes dans le divin repos qui sera l'activité suprême, puisque ce sera la vie en Dieu.

La vie de Dieu bruissant en nous ; la cloison d'inconscience qui nous empêche maintenant de l'apercevoir, de le goûter, alors qu'il est en tout et partout et en nous-mêmes plus que dans tout le reste : cette cloison brisée, dissoute comme le nuage opaque sous la morsure ardente du soleil, et, par cette échappée nouvelle, l'irruption du divin faite en nous et la béatitude divine devenue le lot des frêles créatures que nous sommes : voilà le but final.

Toute la vie d'âme qu'on va créer pour y correspondre, tout l'effort à fournir, tous les moyens appropriés qu'il faudra mettre en œuvre, tout cela servira de justification à l'Église, ce sera sa raison d'être.

Avant d'y venir, il faut remonter un peu en arrière, et montrer que la vie religieuse en général, puis, en particulier, la vie chrétienne exigent la mise en groupe.

Quel groupe, c'est ce qu'il faudra ensuite préciser.

Mais il s'agit d'abord du principe. Les raisons que nous en donnerons, à mesure qu'elles seront pénétrées, nous entraîneront de proche en proche jusqu'aux ultimes conclusions qui sont le vœu de notre recherche et l'objet de ce travail.

CHAPITRE V

CARACTÈRE SOCIAL DU SENTIMENT RELIGIEUX

Je ne noterai qu'en passant l'importance capitale prise aujourd'hui par cette question dans notre politique française.

Nous entendons sans cesse nos législateurs proclamer leur respect de la conscience individuelle, fût-elle conscience religieuse, et fussent-ils anticléricaux.

Avec cela, tous leurs efforts tendent à nous dissocier, à nous réduire à l'état de poussière amorphe. Ils ne supportent de société organisée que celle qu'ils appellent *société laïque,* de gouvernement que leur gouvernement et de finalité sociale que leurs aspirations temporelles.

Il faut avouer qu'au point de vue politique, il y a quelques excuses à un tel état d'esprit. Il est certain que la cohabitation, la compénétration de deux sociétés, l'une temporelle, l'autre spirituelle, ayant les mêmes sujets et une foule d'intérêts concurrents, c'est chose extrêmement délicate, capable de susciter des ennuis même dans l'hypothèse la plus favorable, à savoir quand les gouvernants sont religieux autant que les hommes religieux patriotes.

Quand le pouvoir social tombe aux mains de l'athéisme agressif, les hommes religieux se trouvant rejetés dans une opposition qui à son tour pourra être excessive, on ne sait pas ce que cela peut devenir.

Mais il serait peu philosophique, pour ne rien dire de plus, d'abandonner une vérité à cause des complications qu'elle suscite.

La vie est faite de ces complications. Notre prudence nous est donnée pour en tirer le meilleur parti. Serait-ce résoudre le problème du spirituel et du temporel que de supprimer d'autorité une des données fondamentales qu'il comporte?

Quoi qu'il en soit, voici d'où viennent les divergences.

La persuasion de beaucoup est que la religion est affaire exclusivement privée, à laquelle il convient d'accorder comme maximum de concession de former des groupes sympathiques, des associations comme celles qui se forment autour de la mémoire d'un grand homme, un banquet et un discours épuisant leur rôle. Une société proprement dite et un gouvernement, c'est ce que nos doctrinaires se montrent incapables de tolérer.

Or, le point de départ de telles persuasions est dans une utopie d'origine relativement récente; utopie qui a dû se faire jour bien des fois à titre isolé, mais dont l'influence collective et la mise en système semblent dater seulement du XVIIIe siècle. En tout cas, c'est bien là, et en particulier dans le *Contrat social* de Jean-Jacques, que s'en trouvent pour nous les véritables sources.

Elle consiste à penser que la société est une

création en quelque sorte artificielle et arbitraire, fondée sur un contrat qu'on pouvait consentir, qu'on pouvait ne pas consentir, comme si les hommes avaient mis leur tête dans leurs mains pour se demander : Vivrons-nous, ne vivrons-nous pas en société?

Étant donné ce point de départ de la société des hommes, il deviendrait naturel de dire : Examinons ce que nous devons admettre et ce que nous devons rejeter comme articles du contrat social. Faisons un triage parmi les objets de la vie. Un premier lot, composé de ce qui regarde la vie civile, sera socialisé ; un second, où se trouveraient par hypothèse les objets religieux, demeurera à l'état individuel. On n'en parlera point dans nos groupes, en tout cas à titre officiel ; aucune autorité proprement dite n'y interviendra, et nulle Église constituée n'aura donc de légitimité ni de raison d'être.

Ces déductions seraient toutes naturelles. Seulement, c'est l'individualisme, et lui seul, qui peut parler ainsi. Or l'individualisme, l'individualisme dogmatique conçu comme point de départ des sociétés est aujourd'hui rangé parmi ces faux alliages qui se dissocient lentement au feu de la science psychologique et de la science sociale.

Il n'est pas vrai que l'homme soit un individu qui se met en société. L'homme, l'homme véritable, l'homme concret est un élément social tout d'abord confondu dans la masse, et qui s'élève ensuite graduellement, par l'effort, à la conscience et à la dignité d'individu. Voilà l'ordre véritable des faits, et c'est le renversement de l'individualisme. L'individualité est une conquête, ce n'est pas un point de départ.

D'ailleurs, une fois conquise, l'individualité consciente et libre ne doit pas s'employer à se retourner contre la nature et à renier sa loi; mais à comprendre mieux et à mieux réaliser ce que la nature demande.

L'homme, né de la société, dégagé de la vie anonyme qu'il y menait d'abord pour s'élever à la dignité de conscience autonome, doit se dire qu'il est un *animal social*, ainsi que le définissait Aristote; qu'il doit donc conserver ce qui permet à sa nature de se révéler pleinement dans une activité harmonieuse et riche.

Et alors, librement, délibérément, non plus confusément et instinctivement comme jadis, il doit sanctionner la société, dire oui à son être social comme il dit oui à sa nature individuelle, et se consacrer désormais non à détruire mais à perfectionner la ruche, sachant que le miel n'est bien gardé que par l'échafaudage subtil et fort des alvéoles, par la muraille de protection qui l'enveloppe, par tout l'ensemble des conditions qui en font un tout : chose nouvelle et infiniment plus précieuse que ne pourrait l'être la somme des minuscules provisions de chaque abeille et la poussière vivante d'un essaim dispersé.

Si l'on pouvait douter de ces conclusions, je dirais : Regardez ce qui se passe pour l'enfant; voyez s'il prend conscience de soi autrement que dans un groupe; s'il peut, sans ce groupe, se perfectionner et devenir un homme. Un enfant qu'on laisse seul, hors de l'initiation sociale, devient un animal balbutiant. Il ne sait pas s'il est; à vrai dire

il n'est pas, au titre de créature raisonnable.

L'enfant connaît sa mère et en vit, il prend contact informant et utilitaire avec ceux qui représentent pour lui la réalité sociale, bien longtemps avant d'avoir pris possession de soi et de savoir qu'il est un individu.

L'homme boit la société avec le lait ; il s'en nourrit spirituellement, de même que corporellement c'est elle qui l'a créé par les moyens de l'hérédité physiologique.

Si nous voulions remonter plus haut et nous demander comment la race elle-même s'est formée et s'est mise en marche, nous n'aurions pas davantage devant nous des individus isolés, sans attaches, et se demandant, en une sorte de congrès primitif, s'il convient ou non de vivre en groupes. Nous trouverions, suivant que nous voudrions adopter l'hypothèse créationniste ou l'hypothèse évolutionniste : dans le premier cas un couple, c'est-à-dire déjà une société, l'un retrouvant dans l'autre, au matériel comme au moral, *l'os de ses os et la chair de sa chair;* puis un troisième, inconscient au début, et arrivant par eux, c'est-à-dire par le corps social embryonnaire que serait le premier couple, à la conscience et au développement d'homme.

Dans l'hypothèse évolutionniste qui, dûment corrigée ou interprétée, devient acceptable au philosophe, nous verrions par un effort nouveau de la puissance créatrice, au souffle de l'Esprit immanent à toutes choses, l'homme s'éveiller à soi au sein d'une société vivante qui lui aurait fourni toute sa vie, lui préparant par une élaboration séculaire cet instrument subtil et riche, ce myriacorde que la muse Intelligence devait à son heure faire vibrer.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ses origines, individuelles ou collectives, voyez si l'homme ne fait pas voir, par sa constitution actuelle et adulte, que la socialisation de toutes ses ressources est pour lui une nécessité primordiale. Nécessité, dirai-je, plus que psychologique, puisqu'elle est, aux yeux de la science, physiologique d'abord, psychologique seulement ensuite, ou pour mieux dire l'une et l'autre à la fois, mais l'une à cause de l'autre.

Il y a en nous, individus, un manque de stabilité, de cohérence, d'unité, autant dire d'existence mentale que les plus profonds analystes ont noté et qui constitue pour eux le point de départ du besoin social.

Nous souffrons, individuellement, d'une tendance à la diffusion : diffusion des idées, diffusion des sentiments, diffusion des forces; par suite, tendance à l'impuissance, tendance à l'inexistence, puisque nous ne sommes vraiment que par concentration unitive.

En raison de ce manque de solidité du bloc homme, chacun de nous, se sentant mal assuré de soi, se sentant peu soi-même, ayant la conscience vague de son trouble et de son incomplet, éprouve le besoin de s'appuyer sur autrui. Et cela, quoi qu'il en soit de son caractère particulier; car il n'est pas question du besoin spécial que peuvent avoir certains du secours des autres : on parle de l'homme, par conséquent de tout homme; il s'agit des fondements de notre nature.

Nul homme n'est au complet que par autrui. Les deux sexes s'achèvent normalement l'un par l'autre; tous les deux entrent spontanément dans des groupements étagés où la personnalité prend de soi

une conscience plus nette, se complète, et en même temps s'appuie.

Que de fois nous ne savons bien ce que nous pensons qu'après l'avoir entendu dire, nous ne voulons avec netteté que sous la poussée de vouloirs sympathiques associés! Même ceux qui se singularisent veulent se singulariser de concert. Nous ne sentons puissamment, même ce que nos tendances les plus profondes nous suggèrent, qu'en prenant place dans la chaîne d'électricité vitale que forme un groupe socialisé.

Ces choses ont été dites de notre temps avec des précisions scientifiques qu'on ne peut apporter ici. Il suffit de renvoyer aux psychologues contemporains, qui tous fournissent des documents et des indications pour la thèse.

L'individu isolé perd de plus en plus de sa valeur, aux yeux de la science. De même que physiquement nous tenons à tout et sommes solidaires de tout : ainsi psychologiquement. La société nous porte comme l'univers nous porte, et de la même manière qu'un milieu extérieur approprié est nécessaire à notre organisme pour que celui-ci se conserve, se développe et fleurisse, de la même manière un milieu social approprié est nécessaire à nos sentiments et à nos pensées pour qu'ils soient fermes, et qu'ils progressent, et qu'ils fleurissent.

C'est bien pour cela que chacun de nous prend un intérêt si personnel à tout ce qui assure l'unité et la permanence de son groupe. Est-ce qu'un homme se trouve respecté si l'on s'en prend à sa femme, à son fils, à son frère? Est-ce qu'un Français se trouve respecté lorsqu'on s'en prend à sa patrie, qu'on

l'humilie ou qu'on l'outrage? Il en est qui s'oublient à parler ainsi; mais les prendre au sérieux et les croire capables d'agir en conséquence, ce serait avouer qu'ils sont des monstres. Contre eux se dresseraient tous nos instincts; ils devraient fuir sous la réprobation des hommes.

Normalement, et lorsqu'on vit vraiment la vie humaine, on se retrouve soi-même dans le groupe où l'on est engagé. C'est un prolongement de personnalité, un enrichissement d'être, qu'on y rencontre. On se sent agrandi si quelque bien lui arrive; on se sent diminué s'il pâtit. Tout événement qui le concerne est pour nous un événement personnel, et si quelque ennemi survient qui l'attaque, on se sent attaqué, soi, et en effet on l'est. Un édifice ne serait-il pas attaqué si l'on minait ses contreforts ou ses infrastructures?

Reste à savoir si ces réflexions sont applicables à l'ordre religieux. Mais tout d'abord, pourquoi ne le seraient-elles point? Leur caractère est général et simplement humain. Il suffirait par conséquent d'avoir dit : Le fait religieux est réellement un fait humain, pour avoir le droit d'ajouter : Il sera de forme sociale.

Il n'y aurait qu'un moyen de l'exclure, pour le rejeter entièrement dans l'ordre individuel : ce serait de dire que le sentiment religieux, avoué comme sentiment humain, n'a cependant pas de quoi être reconnu comme possédant une autonomie, comme répondant à un objet spécial, distinct des autres.

C'est en effet la position prise de nos jours par quelques philosophes, issus pour la plupart du protestantisme libéral, à moins que ce ne fussent des

catholiques désaffectés, qui entendaient néanmoins conserver de leur passé ce que Renan appela dans une phrase célèbre *le parfum du vase brisé*.

D'après ces philosophes, la religion ne serait qu'un sentiment surérogatoire, un luxe spirituel, répondant non à un objet à part, mais à un aspect des autres objets, à un point de vue sous lequel nous envisagerions les réalités, en raison de certaine disposition native.

Nous avons le réel, auquel correspondent la science, l'art, l'industrie, le commerce et toutes les disciplines humaines, y compris la morale, et nous avons ce qu'ils appellent *le divin*, qui répondrait en nous à un surcroît d'activité intérieure, mais sans avoir le droit de se poser comme une réalité à part, ni de formuler des exigences propres.

Demandez à un homme ce qu'il lui faut pour vivre, il vous dira par exemple : Des vêtements, de la nourriture, un logis ; ou bien : De la vérité, de la beauté, de la justice. Mais une fois logée, nourrie, instruite ou intéressée sa personne, on n'a pas besoin de loger, de nourrir, d'instruire son image dans un miroir. Ainsi, une fois socialisée la vie en ce qu'elle a de positif : conditions matérielles, conditions morales, conditions intellectuelles, il n'y a pas lieu de demander qu'on socialise la religion, puisque la religion, dans cette doctrine, n'ajoute rien à nos objets ; mais nous fait regarder seulement d'un certain œil, en raison de notre faculté d'idéal, les réalités mêmes que la socialisation précédente nous encadre.

« Dieu, a écrit Vacherot, est l'idéal du monde ; le monde est la réalité de Dieu ». Quand on a ainsi parlé, je comprends qu'on ne sente pas le besoin

d'une société religieuse destinée à nous faire prier Dieu, honorer Dieu et servir Dieu en commun, attendu que cette société existe déjà autant qu'il est possible.

Si Dieu, c'est le monde envisagé sous l'angle de l'idéal, nos rapports avec Dieu, ce sont nos rapports avec le monde envisagé sous l'angle de l'idéal; notre religion, c'est cela même, et notre société religieuse, ce sera la société tout court, regardée du même œil et bénéficiant de cette faculté de rêve mystique que chacun de nous porte en soi.

La religion de la vérité, la religion de la beauté, la religion du bonheur; ou la religion de l'argent, la religion de la bonne chère, la religion de la force physique, la religion du plaisir, la religion de tout ce qu'on voudra parmi les choses existantes ou possibles : telles seront les seules religions. Or, les sociétés qui leur correspondent existent : ce sont les sociétés scientifiques, littéraires, artistiques, financières, sportives, gastronomiques... et, plus profond : la famille, la patrie, les confédérations de peuples; puis, pour plus tard, l'humanité organisée.

On remarquera que le socialisme oriente en ce sens-là tous ses rêves. Il veut organiser l'humanité au nom d'un idéal de solidarité et de justice qui, chez les meilleurs de ses adhérents, prend précisément la forme religieuse. Mais la société qu'il veut fonder, ce n'est pas *une* société spéciale, à l'instar du groupement catholique, c'est *la société* tout court, dont les groupes socialistes actuels ne sont que le germe et comme le ferment organisateur.

Dès lors, à quoi bon une société superposée aux autres et qu'on dénommerait Église? Une Église ne

se conçoit que si elle répond à une fonction à part ; une fonction ne se conçoit que si elle répond à un objet à part. Si Dieu n'est pas objet, mais point de vue, « catégorie de l'idéal », pas n'est besoin d'Église.

Si quelqu'un parle ainsi, on ne peut que le renvoyer à un traité de Dieu. En ayant tenté un humble essai, l'auteur le signale sans le recommander plus que d'autres[1]. On y verra en tout cas que Dieu, ce n'est pas le *divin*, suivant le langage mystique et ambigu de certains hommes — le divin, c'est-à-dire un reflet, une image projetée sur le ciel, comme dans le mirage des Alpes, ce qui veut dire rien.

Déjà, nos brèves réflexions du début ont abouti à tout autre chose que cette vague idole subjective. Nous avons rencontré notre objet religieux en creusant notre vie dans le sens de ses fondements, de son support premier, et non pas en escaladant les toitures pour y trouver je ne sais quel inutile pinacle.

L'objet religieux, ou Dieu, ce n'est pas ce que nous rêvons : c'est ce qui nous crée ; ce n'est pas ce que nous construisons avec le pouvoir d'idéalité qui est en nous : c'est ce qui nous porte, nous, en notre réalité positive. C'est donc, non une image après laquelle nous courrions, comme un miroir vivant après la tache lumineuse qu'il projette : c'est le Réel suprême auprès duquel nous ne sommes qu'une ombre, nous qui passons, nous qui vivons et mourons avant que ne soit écoulée une seconde à la grande horloge du temps.

1. Cf. Sertillanges, *Les Sources de la croyance en Dieu.* Perrin, éd.

Dieu, c'est ce qu'il y a au-dessous de notre substance, à la racine de nos pensées, au delà des sources de notre cœur, et en même temps derrière les objets que nous pensons, derrière les biens que nous voulons, sous la substance du monde qui nous porte.

Le substratum commun de notre être et de son milieu ; le plancher ultime de tout, et le plafond aussi, puisque c'est là qu'on monte comme c'est de là qu'on vient : l'*alpha* et l'*oméga* de toutes choses : alpha réel, puisque nous sommes réels ; oméga réel, pour que notre action et que l'action du monde ne soient pas vaines : c'est là Dieu.

Dès lors, l'objet est posé, la fonction religieuse est spéciale, et l'organe religieux, société, Église, ne peut se confondre avec les agrégats formés en vue de l'exploitation de la vie courante.

D'ailleurs, cette raison générale va se préciser pour nous si nous regardons de plus près à ce que suppose un tel objet et, en face de lui, une nature comme la nôtre.

Le sentiment religieux doit être socialisé par cela seul qu'il est un sentiment humain répondant à un objet à part : telle est notre première conclusion. La seconde sera que le sentiment religieux doit être a fortiori socialisé en raison de sa nature spéciale et de ses conditions, en lui-même et en nous.

*
* *

Un des meilleurs travaux relatifs à l'histoire des religions[1] donne comme inséparable du sentiment

1. Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions*. Introduction à l'édition de 1906.

religieux une sorte de « dissolution de la conscience individuelle dans la conscience sociale ». Et la raison qu'il met en avant est bien celle que nous avons fournie, à savoir que le sentiment primitif de l'homme n'est pas un sentiment individualiste, c'est un sentiment déjà — et l'on pourrait dire surtout — collectif. « L'individu, dit-il, n'a pris conscience de soi qu'en relation avec ses semblables. Ce n'est pas lui qui projette son âme dans la société : c'est de la société qu'il reçoit son âme. »

Cela est parfaitement dit, et une foule de faits appartenant à l'histoire religieuse pourraient venir illustrer cette affirmation.

On ferait voir, par exemple, que « chez les peuples primitifs, les dieux ne sont pas considérés comme les protecteurs attitrés ou les ennemis de l'individu, mais de la société : tribu, clan, famille, cité, etc. Le particulier n'a droit à leur assistance ou n'a à craindre leur inimitié que par contre-coup. S'il commerce avec eux, ce n'est pas personnellement, mais comme membre de la société[1] ».

La preuve, c'est qu'en changeant de société, on change de dieux ; la femme qui se marie adopte ceux de son époux et le citoyen naturalisé ceux de sa ville.

La preuve encore, c'est que la religion se montre partout le vrai lien social. A l'origine, la religion ne fait qu'un avec le droit ; l'autorité s'exerce au nom du ciel et de par une délégation immédiate ; les dieux sont les premiers magistrats du pays ; la loi est l'expression de leur volonté, la prospérité ou le malheur

1. Durckheim, *Revue philosophique*, avril 1906.

collectifs le résultat de leur protection ou de leur colère. Les guerres sont regardées comme des conflits entre des dieux locaux qui se jalousent. Pour les Grecs, l'histoire est comme un drame divin où les événements ne sont que le reflet ou l'écho de ce qui se passe là-haut dans l'Olympe. « Le sceptre d'Agamemnon est le sceptre même de Zeus », dira Homère.

Chez les Romains, l'instinct religieux se colore de la même façon. Ce sont les dieux de l'Empire qui veulent l'Empire. La conquête, c'est le moyen religieux du Romain tout comme celui de l'Islam.

Plus tard, sous le Christianisme, où le spirituel est distingué nettement du temporel, la puissance de socialisation du sentiment religieux n'est pas pour cela réduite, elle est au contraire augmentée, ce qui prouve à l'évidence que c'est bien la religion elle-même, et par elle-même, qui prend la forme collective.

Voyez les catacombes, et cette toute-puissante attraction qui fait que les premiers chrétiens, vibrants du même enthousiasme naissant, aiment mieux se réunir sous la terre et risquer de s'y voir ensevelir que de mener à part une vie religieuse solitaire.

Pendant la grande tourmente de *Quatre-vingt-treize*, les mêmes scènes se reproduisent chez nous; les catacombes, ce sont des granges, des caves, des arrière-bâtiments où l'on brave l'échafaud en cachant un prêtre, sachant fort bien que la conscience n'est pas engagée par le rite en des occurrences si périlleuses.

J'indique ces faits, qui se pourraient multiplier indéfiniment, simplement pour montrer que l'histoire

nous est amie et qu'à la consulter elle seule, on devrait dire déjà : Le sentiment religieux, par lui-même, tend à former des groupes, à créer des autorités lien de ces groupes, bref, c'est un sentiment de forme sociale, au lieu du seul à seul que l'individualisme voudrait entretenir ou imposer.

En droit, maintenant, si nous demandons raison au sentiment religieux de cette tendance presque violente, nous ne serons pas embarrassés pour répondre.

Pourquoi, en général, sommes-nous des êtres sociaux? C'est, disions-nous, parce que nous ne sommes au complet que par d'autres, et que nous ne pouvons aboutir que par d'autres. La nature nous pousse à être et à faire plus que nous ne pouvons être et ne pouvons faire par nous-mêmes, et cet instinct nous met en société. Or, cette raison est la même, au fond, que celle invoquée par nous quand nous demandions pourquoi nous sommes des êtres religieux.

Tout ce que nous avons dit des sources du fait religieux peut se résumer en ceci : Nous voulons être et nous ne sommes pas, nous voulons vivre et nous ne vivons pas, nous voulons savoir et nous ne savons pas, nous voulons pouvoir et nous ne pouvons pas, nous voulons être heureux et nous ne le sommes pas en dehors d'un surcroît divin, et ce surcroît nous le cherchons par la vie religieuse.

Le raisonnement est donc le même ici et là.

Notre vie sociale nous permet d'être et d'aboutir énormément plus que nous ne le pourrions par nous-mêmes ; la vie religieuse nous permet d'aboutir infi-

niment plus. C'est une question de degré, avec passage à la limite, dirait un mathématicien; mais le mouvement d'âme est le même, l'élan de nature procède du même besoin et du même désir, et c'est pour cela qu'il y a corrélation entre ces deux choses : la société, la vie religieuse. Notre nature en fait le lien, et ni nous ne pouvons vivre la vie sociale sans qu'elle s'achève en vie religieuse, — en raison de quoi la « société laïque » est une erreur anthropologique (à moins qu'on ne nie l'objet religieux) — ni davantage nous ne pouvons vivre la vie religieuse sans qu'elle devienne une vie sociale.

Le cas s'éclaire d'ailleurs, quand on distingue les deux aspects fondamentaux de la vie sociale tels que nous les rappelions tout à l'heure.

Être par autrui plus que nous ne pouvons être à nous seuls : tel est le premier. Or, si les autres hommes nous complètent aux points de vue temporels, a fortiori nous complètent-ils en tant que nous sommes en rapport avec notre source commune.

Plus un rapport est fondamental, moins il a chance de nous diviser, plus il doit nous unir. Deux députés du même parti se disputent sur une question de règlement; mais ils s'unissent en politique. Deux politiques se disputent au sujet de l'orientation à donner au pays; mais ils s'unissent quand il s'agit de sauver le pays. Un Allemand et un Français qui batailleront si fort pour l'hégémonie ou la liberté, se retrouveront camarades dans une tribu sauvage, où ils sont l'un et l'autre non plus le Français et l'Allemand adversaires, mais le civilisé, un, en face de ce qui l'étonne ou l'offense.

Le sauvage à son tour ne s'unirait-il pas à l'Européen en face d'une bête féroce? La bête féroce elle-même, dit-on, se sent voisine de nous en face des grands éclats de la nature, parce que là, ce n'est plus l'homme ou la brute qui se trouvent menacés : c'est le vivant, qui résiste à la violence morte.

Plus nous allons ainsi au fond de nous-mêmes, plus nous sentons de fraternité avec tout, et n'est-ce pas un de nos poètes philosophes qui a dit, pour exprimer cette unité que nous sentons envelopper à certains moments et notre âme en son fond et la nature inanimée elle-même :

> Un trait d'or lumineux joint mon cœur au soleil
> Et de longs fils soyeux l'unissent aux étoiles.

C'est pour cela que tous les hommes religieux ont requis plus ou moins, pour s'élever à Dieu, la collaboration de la nature.

C'est pour cela que les prophètes, en leurs élans intérieurs, invitent toute créature à se joindre à eux, à composer par leur bruissement confus et solennel comme la basse orchestrale de leurs hymnes.

Saint François demandait aux oiseaux, aux poissons, à « son frère le soleil » et à « sa sœur la lune », aux cascades des forêts et aux brises gémissantes de pleurer avec lui la Passion du Christ, ou de prier et de louer avec lui l'Éternel.

On comprend d'autant mieux que lui et tous les saints, tous les hommes religieux dans la mesure où ils sont religieux aient été des apôtres. Des apôtres, c'est-à-dire quelque chose comme des conquérants spirituels, des hommes qui ne peuvent tenir en place tant qu'ils n'ont pas convaincu et vaincu leurs sem-

blables, avec la complicité de ce qu'il y a en ces derniers de meilleur et de dormant.

Analysez leurs sentiments, vous verrez que c'est bien l'instinct social qui les pousse. Ils sont religieux, et tant que leurs frères ne le sont pas, ne le sont pas *avec eux*, ils sont inquiets; il leur manque la religion des autres.

Seuls avec Dieu, ils ne sont pas eux-mêmes au complet; ils se sentent divisés, privés de leurs attaches naturelles. Et à vrai dire n'est-ce pas ainsi, puisque sous les différences individuelles et accidentelles qui nous séparent, dans le fond de nature qui touche à Dieu, on doit retrouver, sous peine de n'être plus vraiment homme, l'unité fraternelle qu'exprime ce mot : l'humanité?

« Je suis homme, et rien d'humain ne me paraît étranger » : cette sentence du poète latin trouve sa plus haute valeur au niveau de la vie religieuse, parce que c'est là, près de la source commune, qu'on est le plus exclusivement homme, débarrassé de tous les égoïsmes et des compétitions dissolvantes.

Quand on se réfugie, pour vivre religieusement, dans les ultimes profondeurs de son âme, bien loin de la concurrence vitale et de toutes nos banales distinctions, on ne peut y rester seul. Il est possible qu'on s'y absorbe un instant ; mais dès que, ouvrant les yeux, on aperçoit l'un de ses semblables, on se reconnaît en lui, on y reconnaît son Dieu, et l'on veut vivre avec lui la vie divine.

« L'homme est un loup pour l'homme », a-t-on dit. Ce n'est jamais vrai tout à fait, puisque nous venons de voir l'égoïsme séparatiste ou barbare tempéré par l'instinct social; mais un loup pour l'homme,

l'homme religieux ne peut plus l'être du tout, même par la solitude intérieure. En face de Dieu, ce n'est plus un compétiteur ou un isolé : c'est un frère qui a besoin de son frère, et qui en a besoin triplement : besoin pour soi, par sympathie, par unité complémentaire ; besoin pour lui, par amitié de nature ; besoin pour Dieu, de par un dévouement supérieur.

Il veut être tout soi, par son frère. Il veut que son frère aussi devienne tout soi, de par lui, et il veut que Dieu soit tout en tous, rien ne demeurant soustrait à Celui qui a tout droit, ayant tout l'être.

En second lieu, aboutir étant le vœu déclaré de toute vie, la vie religieuse va se sentir engagée, si elle veut réaliser ce qu'elle recherche, à s'armer de tout ce qui peut favoriser son travail, à rassembler toutes ses ressources. Or, si nous avons dit qu'il y a en nous, individus, une faiblesse, une inconsistance psychologique qui requiert la société en vue de tout : que sera-ce en face de l'entreprise transcendante, de l'aventure sublime que tente la religion !

Il s'agit là de rattacher sa pensée à l'inconnaissable, et d'atteindre l'inaccessible, et de jouir de l'ineffable. A coup sûr, nous ne le pouvons sans que l'ineffable s'incline, que l'inaccessible se livre et que l'inconnaissable se révèle ; mais l'inviter à cette condescendance, ne le ferons-nous pas avec d'autant plus de puissance que nos désirs seront en faisceau ? et sa réponse à lui, Père commun, pourrait-elle être, au lieu d'une expansion universelle, un aparté, invitation céleste à l'égoïsme ?

L'acte de Dieu, dans la religion, doit être collectif, autant et plus qu'individuel ; mais collectif, l'acte de

l'homme ne le sera jamais assez, puisque jamais non plus il ne sera assez riche, assez fondé sur sa nature pour en utiliser toutes les forces.

Qu'on songe à ce qu'il nous faudra vaincre, pour être à la hauteur d'un tel objet !

Il faudra venir à bout de la fascination du sensible, qui tend toujours à nous éloigner de ce véritable fond où nous disons que la vie religieuse réside. Il faudra refréner la passion, qui nous tire comme par les pieds, ainsi que ce voluptueux du Campo Santo de Pise qu'un diable tire en bas alors qu'un ange s'efforce de le ramener vers les régions hautes. Il faudra se prémunir contre les faiblesses de l'esprit qui éparpille la vérité, la laisse choir ou la jette aux disputes. Il faudra stimuler l'inertie en face de l'invisible et la dispersion des vouloirs en face d'une tâche qui demande un effort continu.

On pourrait allonger encore et indéfiniment cette liste ; on pourrait développer à loisir les conséquences de ces multiples impedimenta, et l'on verrait combien il est nécessaire, ici plus que nulle part, de faire appel, en plus des ressources individuelles, aux ressources incomparablement supérieures de la vie sociale.

Si l'on tend de plus en plus, aujourd'hui, à socialiser la vie scientifique, la vie littéraire, la vie artistique, la vie industrielle, économique, politique : de plus en plus dis-je à mesure que toutes ces choses progressent ; si des églises, au sens étymologique du mot, se constituent partout et pour tout, parce qu'on se rend compte que le développement est à ce prix, que l'isolement et l'esprit particulariste sont la ruine de l'effort, la stagnation obligée, la misère : à bien

plus forte raison le mouvement religieux, le progrès religieux, l'aboutissement religieux, qui comportent les difficultés les plus graves, en même temps que les plus hautes prétentions, doivent-il faire cas de cette ressource. La négliger, ce serait refuser d'être le flot qui résiste à la terre et à l'air par sa masse ; ce serait réduire la vie religieuse à n'être plus que la goutte qui est bue ou qui s'évapore.

L'homme est un être social. Dans tous ses chemins, il doit marcher en groupes; mais sur celui de l'éternel et du transcendant, où la religion l'engage, il doit faire plus que de marcher en groupes au pluriel ; il doit former une unité serrée, indissoluble. La catholicité : voilà le but.

Je ne fais pour l'instant que prononcer ce grand mot. Nous en verrons le contenu s'éclairer et s'imposer, quand nous aurons montré que de la religion en général au surnaturel accepté dans le christianisme, les requêtes du sentiment social vont croissant et doivent trouver leur maximum.

CHAPITRE VI

LE CARACTÈRE SOCIAL DU CHRISTIANISME

Le christianisme prête donc à Dieu le dessein de s'unir la créature raisonnable par d'autres liens que ceux appelés par les principes observables de sa nature. Il l'appelle au surnaturel, et cette notion comporte un supplément d'action divine en nous, une compénétration plus intime de notre être participé et du sien qui en est la source.

C'est ce qu'entend exprimer cette formule théologique : l'habitation de Dieu en nous. Et comme cette œuvre surnaturelle est par excellence une œuvre d'amour, c'est à l'Esprit d'amour qu'on l'attribue, et la formule théologique se transmue en celle-ci : l'habitation du Saint-Esprit en nous.

Il s'agit de savoir pourquoi, et pourquoi spécialement, cette œuvre surnaturelle prend dans l'Église chrétienne une forme sociale.

On pourrait supposer que cette vie supérieure se trouvant, de par sa supériorité même, transcendante à la vie courante, transcendante à une vie religieuse simplement inspirée par notre humaine condition, il n'y a pas lieu de l'engager dans un ordre de faits collectifs qui ne répondraient point à son essence.

Mais ce raisonnement est de valeur nulle. Ce qui vient en nous, quoi que ce soit, et fût-ce même Dieu, doit s'adapter à nous, épouser notre nature, se faire homme, et par là se soumettre à la visibilité, se soumettre à la vie sociale.

Car enfin, que pouvons-nous recevoir, même de Dieu, et surtout de Dieu, si ce n'est sous les espèces de l'homme? Nous ne pouvons pas recevoir Dieu en nature. Ce que nous appelons son habitation en nous, nous l'avons défini : c'est une activité, c'est un exercice plus complet de son rôle de source, un supplément à notre création. Mais ce supplément est bien obligé de tenir compte, pour cadrer, de ce qu'il y avait déjà en nous par nature.

On ne peut nous diviniser qu'en humanisant Dieu. Or, Dieu humanisé, c'est Dieu vivant la vie humaine, et la vie humaine est extérieure autant qu'intérieure, sociale autant qu'individuelle.

Seule une doctrine où l'intellectualisme et l'individualisme iraient s'aggravant pourrait s'élever contre cette évidence.

L'homme n'est ni un pur esprit, ni une âme séparée; il est une âme incarnée, une chair animée, et à cause de cela, éclos de la chair, nous tenons les uns aux autres par des liens de chair que crée la communauté de la race. A cause de cela aussi, nous ne possédons point, chacun, ce qu'appelle notre nature; nous le voyons émietté et avons besoin, pour en jouir, d'entrer en collaboration.

L'École définit l'homme un animal raisonnable, et elle en conclut qu'il est, par nature, social. Or si l'homme est cela, il le sera nécessairement en toutes choses. Isoler le surnaturel de la vie animale

et de la vie sociale, ce serait l'isoler de l'homme, par suite le réduire à néant.

Concluons de là, déjà, qu'une organisation extérieure en vue de servir le surnaturel est une nécessité naturelle ; que Dieu même, étant donné notre nature, n'y pouvait échapper, et que le catholicisme, envisagé sous ce rapport, n'est même pas une *institution* ; c'est plus, c'est mieux : c'est un organisme, et si Jésus ne l'avait pas organisé, l'Esprit divin s'étant pourtant communiqué, il se serait organisé tout seul.

C'est bien d'ailleurs ce qui a eu lieu en partie, comme nous aurons à le reconnaître.

Mais il faut serrer de plus près cette question ; car elle prête, entre les dissidents et nous, aux divergences les plus graves.

Sous prétexte de s'en tenir à l'*esprit*, les protestants ont refusé de reconnaître la nécessité d'une Église visible, hiérarchique, acceptant que l'esprit religieux émané du Christ fût privé de support et de moyen collectif ; méritant ainsi ce jugement d'Auguste Comte, dont la forme un peu dure les irrite, mais dont le fond est vrai : Les protestants ne savent pas ce que c'est qu'une religion.

Ils ne savent pas ce que c'est, puisqu'ils s'imaginent que c'est une union de Dieu à l'*esprit* de l'homme, alors que c'est une union de Dieu à l'homme, de l'homme à Dieu, et que l'homme n'est pas seulement esprit.

Nous avons figuré, d'après saint Augustin, l'effet en nous de l'action divine surnaturelle par une animation. La grâce, dit ce Père, est à notre âme ce

que notre âme est à notre corps, c'est-à-dire qu'elle est principe de vie, cette fois d'une vie supérieure. Et si notre âme est incarnée, ce principe de la vie supérieure en nous sera incarné, lui aussi, indirectement, c'est-à-dire qu'il aura influence sur tout notre être et dépendra de tout notre être, de la même manière que l'âme dépend du corps et le corps de l'âme.

Ensuite, si l'Esprit de Dieu nous est donné en commun, pour une vie commune, ce *Don* collectif fait aux fils de Dieu sera pour eux comme une âme commune, âme de leur âme, dirait encore saint Augustin. Et pour la même raison que tout à l'heure il faudra ajouter : L'âme humaine étant incarnée, l'âme commune des humains engage leurs corps, c'est-à-dire qu'elle implique visibilité et sociabilité, qu'elle appelle une organisation et non pas seulement une idéalité commune.

Observons ce que comporte, pour l'âme humaine, le fait d'être destinée à un corps : nous verrons, si l'image de saint Augustin est juste, ce que comporte pour le surnaturel son union à l'humanité.

Une âme humaine sans corps, ce serait l'image du surnaturel sans Église. Or, une âme humaine sans corps — je dis dans nos conditions — présentes que serait-elle? Elle ne serait vraiment rien. Néant pour elle et pour autrui : telle serait sa condition. Car non seulement elle ne produirait pas son effet naturel : la vie humaine; mais elle n'en produirait aucun.

Elle pourrait exister; mais comme à l'état mort, incapable de faire savoir seulement qu'elle existe, incapable de le savoir elle-même.

On ne sait que nous existons que du fait de l'action, et nous-mêmes ne le savons que sous une

condition pareille. « Je pense, donc je suis », disait Descartes, et cela n'est pas un raisonnement : c'est une intuition de nous-mêmes dans le fait qui sort de nous. En frôlant les parois de l'âme, si l'on peut ainsi dire, l'action qui sort la fait vibrer et l'éveille à soi. Dans l'inaction, dans le sommeil, par exemple, qui n'est encore qu'une inaction relative, nous « perdons connaissance », c'est-à-dire que nous ignorons et nous et le reste, et que le reste a lieu de nous ignorer aussi, pour autant que nous sommes inertes.

Or, pour agir, il faut à l'âme un corps, et notre exemple du sommeil le prouve bien, puisque le corps lié, notre âme se trouve également enchaînée et ne se manifeste ni à autrui ni à elle-même.

A vrai dire, n'est-ce pas à cette nécessité d'une manifestation organique de notre âme que nous devons notre existence temporelle?

On a dit avec vérité que l'âme crée son corps, en ce sens que le principe de vie qui est en nous cherche à s'épanouir, et pour cela, organisant le milieu où il plonge, accaparant ses forces et les subordonnant à cette idée évolutive qui le définit en tant que principe d'action, il se donne des organes grâce auxquels il pourra révéler ses ressources, prendre conscience de soi, se répandre au dehors, devenir conquérant et devenir fécond, de manière à se prolonger encore, même après que nous avons succombé.

Or, appliquée au surnaturel, cette loi sera proportionnellement toute semblable. Si le surnaturel diffusé dans l'humanité veut se manifester selon l'homme, selon l'homme être visible, organique et social; s'il veut agir selon cette unité collective que les protestants comme les autres lui prêtent; s'il veut

devenir, lui aussi, conquérant, fécond, ou simplement avoir conscience de soi en tant que communiqué aux hommes à la façon d'une âme commune, il doit se donner un corps, et pour cela travailler son milieu, organiser la masse humaine, attirer à lui ce qui peut servir à ses fonctions, se créer des organes définis qui, peu à peu différenciés, formeront un vivant comme une nation est un vivant, se munir en un mot de tous les éléments d'une action véritablement humaine, autant qu'elle est divine.

La vie humaine est essentiellement action, action visible et communicative. Physiquement, la croissance et la fécondité; intellectuellement, l'initiation et l'enseignement; moralement, le progrès personnel et l'apostolat : tels sont ses rôles.

Toute vie collective, même surnaturelle, si elle veut être humaine, sera donc croissance d'un groupe et fécondité de ce groupe par la génération ou quasi-génération de nouveaux membres; initiation commune par une autorité surnaturelle, puis enseignement à l'usage des nouveaux adhérents; progrès surnaturel du même groupe, dans la mesure où le progrès demeure possible, et apostolat procédant de son unité.

Il n'y a pas deux lois de la vie. Si Dieu se fait homme en s'exprimant en nous collectivement, comme il s'est fait homme individuellement dans le Christ, il faut bien qu'il en passe, ici et là, par ce qu'il a lui-même établi, ne faisant ainsi que s'obéir à lui-même. Sans cela, lui aussi sera privé de ses effets humano-divins; lui aussi, comme tout à l'heure l'âme sans corps, sera condamné à s'ignorer lui-même en tant que donné à l'humanité, en l'unité d'une vie collective.

Le divin qui nous est ainsi donné ne prend conscience de soi que dans la mesure où il s'organise et fonctionne selon cette unité qu'on lui prête : donc selon un ordre visible, où une hiérarchie, un échelonnement de fonctions est une nécessité primordiale.

Hors de là, et si l'Esprit de Dieu répandu n'existait que dans des individus sans lien, il cesserait de percevoir *humainement* son autonomie, a fortiori de pouvoir l'utiliser, après l'avoir fait reconnaître.

En ce sens, il est très vrai de dire que l'Église, donnant un corps à Dieu en tant qu'il vit dans le monde par son Esprit, en est le soutien, comme le corps organisé est le soutien de l'âme.

Saint Cyprien appelait précisément l'unité des fidèles le « corps de Dieu ». Il y a réciprocité et solidarité de vie entre ces deux principes, qui se pénètrent et s'associent pour renouveler la face de la terre.

Et puis enfin, cette supposition que le surnaturel viendrait en nous, serait en nous sans être d'abord en société, n'est pas plus recevable, ainsi qu'on a pu s'en apercevoir déjà, que ses conséquences ultérieures ne nous sont admissibles.

Nous avons dit, à propos de la société en général, que l'homme non seulement est créé *pour* la société, mais encore, et très véritablement, qu'il est créé *par* elle.

Nous émergeons de notre milieu, dont toutes les influences nous conditionnent. Ce milieu nous est antérieur, bien loin que ce soit nous, librement, qui le formions. Nos libertés y ont affaire; mais elles y

viennent trop tard pour le constituer, et trop en second pour en juger les conditions fondamentales, qui au contraire nous jugent.

Nous avons dit cela contre Jean-Jacques. Nous l'avons dit au nom de l'anthropologie la plus certaine. Or, on vient de faire voir que l'anthropologie vaut au surnaturel autant qu'au naturel, pour cette raison que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, et par conséquent la suppose; que Dieu, venant en l'homme, subit les conditions de l'homme.

Si donc il est vrai que le divin, en nous, se reconnaît, se manifeste et devient fécond sous une forme sociale, parce que telle est la loi de l'homme : il sera vrai aussi que le divin doit naître en nous par une action sociale.

L'inspiration purement intérieure des protestants est une anomalie qui n'a pu se faire jour que par réaction contre une autorité devenue odieuse. La haine de la police crée ainsi des théories d'anarchie Mais au point de vue doctrine, cela ne se soutient pas. L'initiation religieuse, fût-elle surnaturelle, doit nous venir, comme toute initiation, par les voies du dehors : par l'enseignement, l'influence, quitte pour la liberté à réagir et à sanctionner en son temps ce qu'elle aura reçu.

« L'homme est un être enseigné », a écrit Lacordaire; en généralisant, nous dirions : C'est un être initié, et toute initiation, pour lui, procède normalement de son milieu social.

Il faudra donc qu'il existe un milieu humano-divin; une organisation de la grâce capable d'infuser la grâce par une sorte de génération spirituelle, sous toutes les formes qu'elle doit revêtir en nous.

On ne peut le répéter trop : même le surnaturel, dans son fonctionnement, doit être naturel; disons *connaturel,* c'est-à-dire adapté, c'est-à-dire ordonné, digne de Celui qui *fait tout avec nombre, poids et mesure;* qui *dispose tout avec ordre et suavité.*

D'ailleurs, ceux mêmes qui répugnent à ce principe sont obligés d'y revenir plus ou moins en fait, la nature ne souffrant pas de violences définitives. Seulement, comme ils le font à regret, ils le font à moitié, ce qui est la pire façon de faire les choses.

Les protestants ont refusé l'Église, je dis l'Église visible et hiérarchique. Or ils font *des* églises. Et c'est un contresens, puisque la société religieuse doit être une, ainsi qu'il faudra bien le reconnaître. Et c'est aussi une déviation, en ce que le spirituel, privé de son organe propre, se donne en fait des organes plus ou moins dépendants de la politique, des intérêts de races, des nationalités, qui n'y ont point affaire.

Mais ils font des églises pourtant, parce que, n'en faisant pas, ils ne pourraient rien faire; parce que la vie religieuse telle qu'il leur plaît de la concevoir, et de quelque façon qu'ils la conçoivent, ne pourrait se manifester, se communiquer ou même se reconnaître autrement que dans un groupe.

Lorsque Luther eut bien prouvé qu'il n'est pas besoin d'une hiérarchie religieuse; que l'Esprit-Saint se communique à chacun, par là à tous; qu'un foyer d'expansion, un *sein spirituel,* comme disait saint Thomas d'Aquin (*spiritualis uterus*) pour la naissance des âmes, n'est pas requis; qu'on n'a pas besoin de cet intermédiaire; que chacun est

prêtre, son propre prêtre — Luther, pressé par les réalités, en vient à déclarer que *cependant,* « pour le bon ordre », il convient de conférer à quelques-uns les droits de tous, et que ce seront les élus du peuple qui exerceront le ministère!

Comme si le *bon ordre,* pris à ce niveau, était autre chose que la nécessité, autre chose que la condition imposée à toute œuvre par la constitution primordiale de l'humanité!

Il fallait donc y venir d'abord, ou pour mieux dire n'en pas sortir. L'ordre divin ne devrait-il se constituer que par raccroc? et aux yeux du Dieu de Luther, l'ordre humain ainsi nécessaire, le *bon ordre* ne ferait-il plus partie du droit?

On voit l'incohérence d'une telle attitude.

Les protestants ne voulaient pas d'églises; mais la nature des choses leur en a imposé. Seulement, n'en voulant pas, ils en ont fait qui n'en sont pas. On sait ce qu'elles valent, pour garder la doctrine et maintenir l'unité des âmes.

L'histoire des variations n'est pas finie; mais la courbe qu'elle prend indique assez qu'il faudra un jour, sous peine de ruine complète, réparer ses débuts par une reconnaissance loyale. Le néant religieux, où s'achemine à grand train le protestantisme libéral, ou alors l'unité, par absorption dans l'authentique Église du Christ : telle est l'option proposée au protestantisme.

En attendant, ses sectes étant des demi-églises, et devant souffrir par là, ainsi que toute demi-mesure, du double inconvénient d'être et de n'être point, elles fournissent à nos conclusions une confirmation éclatante. Elles subissent la sanction de leur

refus; elles posent l'affirmation partielle des faits, et c'est une double contre-épreuve. Songeant à elles aussi bien que raisonnant à part nous, il faut dire : Même le spirituel doit se donner un corps; même le surnaturel doit revêtir la forme sociale.

Voyons maintenant comment l'Église catholique est née de cette nécessité.

En comparant le fait au droit, peut-être aurons-nous du droit même une connaissance meilleure, en même temps que le fait, sanctionné, se présentera désormais à nous avec une autorité supérieure, dégagé des obscurités que les dissidents de tout ordre aimeraient à entretenir.

CHAPITRE VII

LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE CATHOLIQUE

Nous avons interprété notre appel au surnaturel comme un supplément de création, comme une *recréation*, on dit le plus souvent *régénération*. Ces mots traditionnels expriment une même notion de l'action divine en nous, dans cet ordre.

Or, une recréation, pour être harmonieuse, doit se faire, avons-nous dit, sur le plan de la création antérieure respectée, en vue de cadrer avec elle. Comme donc Dieu ne disposa point de créer et de régir immédiatement chaque homme; comme il plaça la famille à la base de la société et un premier homme à la base de la famille : ainsi il a placé l'Église à la base des rapports religieux humains, et Jésus-Christ à la base de l'Église.

L'idée de l'Homme-Dieu, chef de l'humanité religieuse constituée en société, devient ainsi toute naturelle.

Naturelle, entendons-nous bien; nous sommes dans le surnaturel tout pur. Mais je dis que ces notions cadrent bien; que notre humanité sanctifiée procédera normalement, et en ce sens naturel-

lement, d'un ancêtre en qui résidera la plénitude de ce qu'elle est appelée à recevoir, et que Dieu, qui fait divinement les choses, pouvait rêver, sans nous étonner trop, de s'unir à ce chef de la race sanctifiée assez pour pénétrer au centre de ce qui constitue en nous la personne, de sorte qu'on puisse dire : L'humanité religieuse est divine en son chef, afin d'être mieux divinisée en ses membres; la chaîne qui la rattache à Dieu a pour premier anneau une pièce intermédiaire qui est à la fois homme et Dieu, afin que l'attache soit ferme; afin que la religion, qui consiste en ce lien de l'homme à Dieu, atteigne son maximum, et que, par unité dans le Christ, nous méritions qu'on dise de nous comme dans le psaume : « *Vous êtes des dieux. Ego dixi : Dii estis.* »

L'incarnation n'est autre chose que l'adoption de l'humanité, représentée par l'un de ses membres, en l'unité de Dieu, de telle sorte que le lien religieux devienne, en ce cas unique, un lien substantiel, et qu'ensuite, par solidarité fraternelle avec l'élu divin, toute la race se trouve suspendue, à moins qu'elle ne s'y refuse en tels de ses membres, à Celui d'où découle pour elle tout ce qui peut faire sa destinée.

Ne comprenons pas, d'ailleurs, cette incarnation d'une façon qui la rendrait inacceptable aux intelligences; comme je ne sais quelle descente de Dieu à partir des régions éthérées sur la terre. Cette imagination, dont se satisfont les simples; que nos pères, même instruits, ne redoutaient pas trop, sans en être dupes, troublerait aujourd'hui ceux qui sont

renseignés sur le peu qu'est la terre, sur les immensités astrales, sur l'éclatement des cieux procuré par la science. Mais il ne s'agit pas de cela.

L'incarnation implique un rapport nouveau entre l'humanité en l'un de ses membres et son Créateur, rien de plus. Et cette « nouvelle alliance » a ceci de singulier que, dans le Christ, elle est substantielle. Mais rien de nouveau en Dieu ne s'y manifeste, et moins que tout un déplacement selon l'espace, ni davantage, par conséquent, une prétendue consécration de l'erreur géocentrique.

Voyons par l'intérieur ce qui est intérieur. Dieu n'habite pas spécialement les espaces. Dieu n'a que faire des grandeurs et des petitesses. Il les produit et elles lui sont relatives sans que lui-même puisse en être affecté.

Dieu est partout, en tout, intimement et perpétuellement créateur. Là où l'on a besoin de son action, il y est. Il y était déjà. Il y était comme donnant l'être; il y sera comme donnant le meilleur être. Et s'il est bon que l'un de nous, comme arraché à soi-même, soit assumé en lui, afin qu'en ce point d'humanité toute la race touche son Dieu, ainsi qu'un cercle touche en un point de sa circonférence la tangente infinie : pas n'est besoin pour cela de voyage. L'omniprésence divine aura simplement là son cas maximum. Ce que les panthéistes disent de tout, nous le dirons d'un seul être, et pourrait-on se scandaliser de ce que nous confessions : Le Christ est Dieu, quand tant de grands hommes, d'Anaximène à Spinoza, à Vacherot, ont dit : Tout est Dieu?

« Quand l'humaine nature, dit saint Thomas

d'Aquin, fut conjointe à Dieu par le mystère de l'incarnation, tous les fleuves des bontés naturelles, comme remontant leur cours, revinrent à leur principe. Ce Dieu, qui avait déversé les biens de la nature, les voyant faire retour par l'assomption en lui de la nature humaine, fit couler désormais sur les hommes non plus seulement en tant que Dieu, mais en tant que Dieu et homme, tous les torrents de ses grâces. Car « *de sa plénitude nous avons tous reçu, grâce pour grâce*[1] ».

Ce passage introduit une idée nouvelle, à savoir que l'homme, assumé en Dieu, y entraîne tout le reste, je dis parmi les choses qui composent son milieu naturel, qui sont l'homme prolongé, l'homme d'en bas, quelque chose comme le bain nutritif dans lequel plonge l'enfant à naître et où il trouve sa nourriture. De telle sorte que c'est l'univers humain avec l'humanité, que l'incarnation divinise, et la religion s'étend à lui, par nous, comme elle s'étend à nous par le Christ.

Quoi qu'il en soit de cette notion, sur laquelle nous devrons plusieurs fois revenir, l'Homme-Dieu est donc, dans le système chrétien, le point de départ de la religion authentique.

Placé aux confins des deux domaines qu'il s'agit de relier, comme la pointe aimantée qui plonge au ciel en demeurant reliée à la terre, il nous donne Dieu et il nous donne à Dieu. Il résume en son cœur, après les longues préparations séculaires, venu en la plénitude des temps, dit saint Paul, tout l'effort religieux du monde, et il est, en tant que Dieu, la

1. Prologue sur le IIIe livre des *Sentences*.

réponse substantielle à cette immense aspiration.

L'humanité cherchait son Dieu partout : elle l'a trouvé un jour en soi. Ce Dieu, qui l'enveloppait depuis toujours d'une influence active, mais trop partielle encore et jamais reconnue, avait percé sur un point la cloison ; il avait fait irruption dans la masse humaine, et, par la déification personnelle de l'un de nous, se préparait à opérer la divinisation collective.

« Dieu s'est fait homme afin que l'homme fût fait Dieu », a écrit un Père de l'Église. Notre élévation au surnaturel découle de l'œuvre surnaturelle par excellence appelée *grâce d'union*.

Si l'Esprit de Dieu, répandu en chacun de nous par la grâce, est comme l'âme de notre âme, le même Esprit répandu dans l'humanité y jouant le rôle comme d'une âme collective, il convenait que cette âme se manifestât d'abord, en sa plénitude, dans la tête du grand corps, qui est le Sauveur. « Le Christ est la tête de l'Église et le Saint-Esprit en est l'âme », a écrit, après saint Augustin, Léon XIII.

Sous ces images, la pensée se retrouve bien nette. La tête est la partie du corps où le principe de vie qui est en nous se révèle de la façon la plus immédiate et la plus puissante ; l'action vitale semble partir de là. Ainsi la vie spirituelle qui a pour principe l'Esprit divin se révèle en sa plénitude dans le Sauveur, et de là, par dérivation, dans le groupe organisé de ses « membres ».

C'est au baptême du Christ, que la tradition chrétienne place le point de départ extérieur de cette investiture. Dans la colombe symbolique, figure de

l'Esprit; dans l'ouverture des cieux et la voix qu on entend, proclamant les divines complaisances, les apôtres ont vu comme l'appareil d'un sacre. « *Il a été sacré,* dit saint Pierre, *par le Saint-Esprit et la vertu* de Dieu. » C'est le début officiel du ministère évangélique et le berceau de l'Église.

Après cela, Jésus prêche la doctrine; il constitue un embryon de hiérarchie en choisissant les Douze et en plaçant à leur tête Simon Pierre; il décrète les pouvoirs sociaux par des déclarations solennelles : « *Qui vous écoute, m'écoute ; qui vous méprise, me méprise* » ; « *ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* » Il donne au chef que d'avance il a appelé *Rocher* (*Kêphâ*), comparant ainsi son œuvre à un édifice, les clefs de cette citadelle imprenable : « *Tu es Pierre* (littéralement *Rocher*) *et sur cette pierre j'établirai mon Église, et les portes de l'enfer* (c'est-à-dire de la mort et du mal) *ne prévaudront point contre elle* » (Matthieu, XVI, 13).

Il meurt; il se révèle de nouveau vivant et réitère l'expression de ses vouloirs (Matthieu, XXVIII, 19-20; Marc, XVI, 15-18; Jean, XX, 19-23). Il « monte au ciel », c'est-à-dire qu'il obtient sa gloire personnelle, prémices de la nôtre, et il « s'assoit à la droite de Dieu », participant à sa puissance mondiale, tandis que les Douze, envoyés pour « enseigner et baptiser » toutes les nations, reçoivent à cet effet une effusion nouvelle de l'Esprit dont les formes symboliques soulignent une fois de plus le caractère social de son œuvre.

L'humble groupe primitif au travail, de suite on

voit, sous la poussée des circonstances et par l'action germinatrice de l'esprit, l'embryon se développer, les linéaments de la hiérarchie se différencier, l'autorité définir peu à peu ses attributions, les rites se préciser et s'organiser conformément aux besoins de la vie nouvelle.

Et que cela se soit fait en partie tout seul, ainsi que déjà nous le notions, il en est qui essaient d'en faire une objection, comme si l'Église était une œuvre de hasard. Mais cela prouve, au contraire, que c'est une œuvre de vie.

Le vivant, lui aussi, pousse tout seul. Quelqu'un va-t-il, au sein de la mère, en disposer les membres? Il y a là un principe de vie qui veut se manifester, et qui ne peut le faire que dans et par un organisme ayant tels caractères.

De même, l'Esprit divin apporté au monde par Jésus ne peut se manifester que dans et par l'Église, et il le prouve en se la donnant lui-même, en fabriquant pièce à pièce, d'un mouvement continu, sans nul plan arrêté d'avance chez aucun des humains qui y participent, et de telle façon pourtant qu'à la fin, aux yeux de tous, amis ou adversaires, l'organisation qu'elle fait voir se trouve être la plus puissante, la plus souple, la plus riche en ressources, la plus précise en ses fonctions, la plus adaptable à toutes les situations particulières, la plus capable à la fois de conquête et de gouvernement, la plus semblable à ce filet aux mailles serrées et infrangibles auquel Jésus avait voulu la comparer quand il avait dit à Pierre sur le lac : « *Je ferai de toi un pêcheur d'hommes.* »

De cette façon, le principe divin introduit dans le

monde étant devenu social, parce que l'homme est social, il pourra essayer de sanctifier les hommes tels qu'ils sont, de même que le Sauveur sera continué dans le monde tel qu'il est : Dieu et homme.

En tant que l'Église sera visible, et composée d'hommes, et fonctionnant selon un mode humain, l'Église sera humaine; en tant qu'elle sera animée de l'Esprit de son Christ diffusé en elle, l'Église sera divine.

En Jésus-Christ, Dieu s'est fait homme et un homme est Dieu : dans l'Église, sous une forme participée et cette fois collective, Dieu sera humanité et l'humanité Dieu. « *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie* » : cette formule de mission indique le lien serré qui unit ces deux termes : un homme divinisé dans le Christ; notre humanité divinisée dans l'Église.

Comme Jésus individu représente le divin et le fait agir dans la forme d'une vie individuelle : ainsi l'humanité religieuse, qui porte aussi par lui et par son Esprit Dieu en soi, le fait agir dans la forme d'une vie collective.

Par là se retrouveront condamnées les conceptions individualistes, même sous la forme atténuée qu'elles voudraient prendre pour avoir le droit de s'appeler encore chrétiennes.

Je fais allusion au système protestant d'après lequel il y aurait lieu, en effet, d'accepter le Christ comme chef de race au surnaturel ; mais en se rattachant à lui chacun à chacun, par l'Évangile et par l'inspiration intérieure.

Après cela seulement, reconnaissant qu'on a de

lui une même pensée impliquant adhésion active, on formerait une Église.

L'Église serait ainsi la collection de ceux qui ont adhéré d'abord, à titre individuel, aux enseignements et à l'influence du Christ. Comme si je disais : Pour être Français, il faut d'abord croire à Clovis, adhérer aux traditions qui le relient à nous, surtout aux plus lointaines, et par là devenir Français. Ou encore : Pour faire partie de l'humanité, il faut d'abord croire en Adam, accepter les traditions communes de la race, et par là s'incorporer à l'humanité.

« Le catholicisme, a écrit Schleiermacher, fait dépendre le rapport de l'individu avec le Christ de son rapport avec l'Église. Le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu avec l'Église de son rapport avec le Christ. » C'est bien cela en effet, et l'on a le droit de se demander lequel des deux systèmes est connaturel à l'homme, et si le connaturel est la règle même du surnaturel, ainsi que nous en sommes convenus, lequel des deux est le vrai.

Un homme s'éveille dans son milieu. Il prend conscience de soi et de sa qualité d'homme, comment? En remontant aux ancêtres lointains, pères de la race, avec lesquels il se mettrait en rapport par l'étude? Non ; par une initiation dont le milieu immédiat, le milieu contemporain est la source. Avec les hommes d'autrefois, nous ne sommes en rapport que par ceux qui les ont continués et qui les représentent pour nous, à savoir les humains d'aujourd'hui.

Prenons le fait patriotique au lieu du fait humain en général, il en sera de même.

Un homme s'éveille dans une patrie. Il lui appartient avant de la choisir. Devenu homme, il s'y donne librement ou s'y refuse, acceptant ou rejetant les conséquences de ce don. A partir de ce moment, il est un citoyen, ou le contraire; mais cet acte de liberté est relatif à sa patrie telle qu'elle vit autour de lui, en lui, et seulement après, par cet intermédiaire, aux fondateurs de cette patrie, dont l'œuvre poursuivie à travers le temps vient d'aboutir, entre autres faits contemporains, à sa propre naissance.

Le chemin est le même par lequel les ancêtres lointains ont poussé jusqu'à moi leur action, et par lequel je puis faire remonter jusqu'à eux la conscience que j'en ai et ma reconnaissance.

Le premier homme ne m'a pas engendré sans intermédiaire : ainsi je ne suis point rattaché à lui sans intermédiaire. La chaîne des traditions nous rejoint : tradition de vie en venant à moi, tradition du souvenir en remontant. Mais la première réalité pour moi, ce n'est pas Adam : c'est mon milieu immédiat; c'est le nid où je me suis éveillé, oiseau fragile et quémandeur, sur le duvet des tendresses familiales, dans la croisée des branches d'une lignée double, au milieu du feuillage chantant de traditions maternelles et initiatrices, sur la vieille souche française.

Transportez cela dans l'ordre religieux, vous direz : Le chrétien s'éveille au sein d'un groupe religieux qui est l'Église. Il en vit tout d'abord, avant de la juger et d'en rechercher les sources. Elle le crée spirituellement, par le baptême et par l'initiation, comme la famille le crée, comme la patrie le crée, avant qu'il les reconnaisse. Elle lui communique la vie qui est en elle, vie sur laquelle

il réagit, car nous ne sommes point passifs; mais dont la source est là, dans le milieu vital séculairement émané de Jésus-Christ.

Un jour, devenu capable d'agir et de penser par lui-même, il est mis en demeure par la vie de sanctionner ce qu'il a reçu ou de le rejeter. S'il le rejette, l'Église n'existera plus pour lui; tout au moins il le croit. S'il sanctionne, il gardera ses liens avec l'Église et par là, mais par là seulement, il se sentira en rapport avec ce que l'Église représente, qu'elle continue à travers le temps, et dont elle verse l'influence toujours jeune : le Sauveur et le trésor divin qui est en lui pour nous tous.

Mais imagine-t-on que le chrétien né aujourd'hui saute par-dessus son milieu pour aller, au moyen de l'histoire, trouver le Christ, les Apôtres immédiats du Christ, les docteurs de l'Église primitive, et ainsi, d'âge en âge et d'anneau en anneau, revenir à son milieu pour le juger en fonction des antécédents historiques?

Voilà de l'individualisme extranaturel et artificiel s'il en fut ! Les protestants, non plus que les autres, ne s'y tiennent pas en fait, parce que ce n'est pas possible. Ils font comme nous, initiant leurs fidèles et les invitant à reconnaître en eux les continuateurs du Christ.

C'est bien ainsi que l'entend toute recrue.

Or, comme cela est faux en doctrine protestante, on se trouve en pleine incohérence, laissant aller la vie d'un côté, maintenant la doctrine de l'autre. Le tout parce que, au départ, voulant se séparer, avec Luther, du centre catholique, il fallait bien forger une thèse séparatiste ; thèse qui, logiquement, inviterait ensuite les autres à se séparer de vous.

Le principe d'émiettement du protestantisme est

là tout entier. Nul n'y peut échapper. On s'y essaie; on se cramponne ; mais on a beau se cramponner, on glisse, et c'est la revanche des conditions de la vie contre ceux qui les repoussent en les subissant.

Le catholicisme est autrement logique et pratique en ses affirmations. Voulant nous relier au Christ pour que le Christ nous relie à Dieu, il considère que si le Christ nous relie à Dieu par le moyen d'une humanité visible, et en société, parce que nous sommes des êtres sensibles et sociaux, nous devons être reliés à lui, Christ, désormais invisible et lointain, dans des conditions toutes semblables et pour les mêmes motifs.

Ayant admis le principe, il en faut observer toutes les conséquences.

Nos docteurs catholiques l'ont bien vu, et c'est pourquoi plusieurs d'entre eux appellent l'Église *une incarnation permanente du Fils de Dieu,* pour dire qu'elle prolonge le Sauveur sous forme sensible et qu'elle l'épanouit dans le social, afin que par le sensible et le social, qui répondent à notre nature, nous puissions participer à la sienne.

« Dieu s'est fait homme afin que l'homme fût fait Dieu. » Mais Dieu ne se ferait pas vraiment homme, s'il ne se faisait société, et l'homme ne serait pas fait Dieu, si ce n'était avec ses attaches et par leur moyen, par conséquent sous forme sociale. Tout se tient, ici, et l'on ne peut ôter une pierre sans tout jeter à la ruine.

Il sera bon, voulant tout garder, d'éprouver à quel point tout repose sur cette première présupposition : d'abord les caractères de l'Église, ensuite ses prétentions et sa vie.

LIVRE II

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

L'essence d'un être est toujours la source de tous ses caractères, statiques ou évolutifs. La forme du chêne, la consistance du chêne, la durée et les diverses fonctions de la vie du chêne ne sont que la révélation du germe caché dans le gland mystérieux que la terre couvre.

Ainsi, l'essence divine et humaine de l'Église ; son caractère de Christ socialisé, de Dieu donné à l'homme par l'Esprit-Saint en la forme de l'homme, qui est sociale, et d'homme uni à Dieu par le même Esprit en la même forme et en vue des mêmes destinées : cette essence de l'Église nous expliquera tout.

Elle nous explique d'abord son unité.

On appelle ainsi la propriété de l'Église en vertu de laquelle elle demeure indivise dogmatiquement, hiérarchiquement, rituellement, à l'égard de tout l'essentiel de ce qu'elle porte. Une seule croyance, un seul gouvernement, un seul culte ; cela pour tous les temps et pour tous les pays comme en chaque temps

et en chaque pays : c'est la première nécessité de ce grand corps.

On conviendra, en se ressouvenant, que cette nécessité éclate.

Si l'Église n'est autre chose que l'union de Dieu à l'homme et l'union de l'homme à Dieu sous la forme sociale, comment y aurait-il plusieurs Églises, ou comment y aurait-il division dans son sein, à l'égard de ce qui, précisément, nous assemble ?

Plusieurs Églises, dans cette supposition, cela signifierait ou pluralité de Dieu, ou pluralité de l'homme en tant qu'il a rapport à Dieu. Si Dieu est un, et si l'homme aussi est un, dans le Christ, pour s'unir à Dieu, il ne peut y avoir qu'une Église. De Dieu et de l'homme, en elle, une unité nouvelle surgit : celle de l'organisme humano-divin dont le Saint-Esprit est l'âme et dont tous les humains qui y consentent forment le corps.

Quand Jésus-Christ quitta ce monde, de même qu'il adressa aux siens comme testament une exhortation à l'amour, c'est-à-dire à l'unité pleine : ainsi adressa-t-il comme dernière prière à son Père ce cri qu'a relaté saint Jean : « *Père, qu'ils soient un! Comme toi tu es en moi; comme moi je suis en toi : ainsi, qu'eux-mêmes soient un en nous.* »

Toute la religion est dans ces mots. Et l'union dont ils parlent est évidemment une union morale ; mais le moral se continue naturellement dans le social. Cette conséquence, cet épanouissement naturel, nous en avons dit assez la nécessité, et le Sauveur y a pourvu, lui qui a organisé ce qu'il appelait d'un terme admirable le *Royaume des cieux* sur terre, c'est-à-dire l'Église, et qui lui a donné un chef.

Or, sa prière exprime à fond le motif de cette unité religieuse. Être *un* ensemble, afin d'être *un* avec le Christ, en Dieu, c'est la religion rattachée à l'incarnation ; c'est l'unité religieuse rattachée à l'unité de notre lien : le Christ, et par là à l'unité de notre objet : Dieu.

C'est à la lettre, qu'il faut prendre ces choses. De même que l'unité du Christ et de Dieu n'est pas uniquement unité morale : pas davantage l'unité des chrétiens ne doit consister en des sentiments qui ne trouveraient pas d'expression extérieure.

L'union du Christ à Dieu est *personnelle,* par l'incarnation ; notre union entre nous et avec le Christ doit être sociale, en tant qu'incarnation continuée.

Aussi, ce sens de l'unité est-il aigu dès les premiers instants de la vie chrétienne.

« Partout où l'on est trois, là il y a une église », disait Tertullien : *Ubi tres, ibi ecclesia.*

Ces groupes restreints, locaux, isolés relativement par les difficultés de communication, essayaient de se donner, chacun, une image de la grande unité en se serrant autour de l'évêque.

L'unité d'évêque et la communion avec l'évêque, dans chaque église, est en effet la forme la plus visible et la plus immédiate d'unité religieuse. Aussi les premiers siècles y ont-ils insisté vivement. « Là où est le pasteur, dit Ignace d'Antioche, suivez-le comme des brebis » (*Ad Philad.*, II, 1). « Là où paraît l'évêque, là doit être la communauté, comme là où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique » (*Ad Smyrn.*, VIII, 2).

Mais ces communautés éparses se sentaient unies

à fond. Elles étaient le « *corps du Christ* » selon l'énergique expression de saint Paul ; elles ne formaient *qu'un cœur* et *qu'une âme.*

Au début, c'est l'église de Jérusalem, premier foyer de la foi, qui est le lien des chrétiens : ainsi la mère, pendant les mois de gestation, garde l'unité vitale de son fruit. Après la venue à Rome de saint Pierre, c'est Rome qui deviendra la mère des églises.

Les voyages des apôtres, leurs rapports entre eux, leurs lettres ne contribuent pas peu à entretenir le sentiment de l'unité. Quelques-unes des épîtres sont de véritables circulaires, des *encycliques.* Leur contenu, plus encore que leur forme, indique la capitale importance de l'union. « *Le corps du Christ est-il divisé?* » dit saint Paul. « *Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu père de tous, qui (agit) par tous, qui (est) en tous.* »

Remarque-t-on les admirables précisions de cette formule ? Un seul Seigneur, c'est-à-dire un seul Christ, unissant en soi par solidarité spirituelle tous ceux qui se rangent sous sa conduite ; une seule foi qui établit cette solidarité ; un baptême, qui en est le signe ; un Dieu, qui reçoit du Christ, en qui il habite, toute sa famille d'élus, et qui, ainsi établi en unité de vie avec elle, agit par tous pour faire son œuvre, agit en tous pour les sauver : c'est toute la conception chrétienne.

Si une telle unité était rompue, vraiment « le Christ serait divisé », puisque de lui et de sa famille d'êtres il se fait un seul corps en Dieu.

Aussi l'hérésie, le schisme, la première séparant selon la doctrine, le second selon le gouvernement,

chacun des deux étant d'ailleurs une semence de l'autre, sont-ils considérés dès le début comme de grands malheurs, et, de la part de ceux qui les provoquent, comme de grands crimes.

Au cours des temps, l'unité catholique ne fera que se concentrer davantage. Un organisme — et nous venons de voir que notre Église en est un — s'unifie d'autant plus que la différenciation s'en accroît et que les fonctions s'en multiplient, pourvu que cette différenciation procède non du dehors, mais du principe interne qui cherche à se révéler d'une façon plus riche.

L'homme est plus *un* que l'huître ou le protozoaire. La preuve en est que le protozoaire sectionné demeure vivant : qu'on essaie de scier un homme! Ainsi l'Église d'aujourd'hui, beaucoup plus compliquée, est cependant plus une que celle des premiers âges, parce que sa complication est le résultat d'une poussée interne, celle du principe divin qui veut se manifester toujours plus ; qui pour cela se crée des organes, mais sans cesser de les dominer, de les orienter vers ses propres fins, d'autant plus que leur nombre est plus grand et plus grandes leurs ressources.

Quand on parcourt du regard l'ensemble de l'histoire chrétienne, on se rend compte que les crises schismatiques y perdent chaque jour en importance. Rappelons-nous le mot épouvanté de saint Jérôme décrivant l'arianisme : « Le monde, un jour, se réveilla arien. » Rappelons-nous le grand schisme d'Occident, qui dura trente-neuf ans, et durant lequel trois papes, trois représentants prétendus de l'unité, se partagèrent l'adhésion des meilleures âmes.

Il ne s'agissait là, il est vrai, que d'une question de personnes, non de principe. Nul ne voulait faire une Église à part; mais chaque groupe eût été disposé à dire, à l'instar de Louis XIV : L'Église, c'est moi. Cette épreuve fut vaincue. Mais aujourd'hui, on n'en voit même plus la possibilité.

La Réforme, aujourd'hui, avec le caractère schismatique qu'elle montra, ne serait plus possible. Le schisme grec encore bien moins. Nous constatons le progrès de l'unité catholique chaque fois que, du dedans ou du dehors, une cause de division religieuse intervient. La réaction unitaire se fait voir chez nous de plus en plus puissante, en dépit des divergences individuelles inévitables, et d'ailleurs utiles.

L'épreuve de la Séparation, en France, en a été un grand exemple. Quelques-uns escomptaient un schisme. On a pu voir que le temps des schismes est passé. Les quelques plumitifs et les deux ou trois farceurs qui se mirent en avant pour former des « cultuelles » schismatiques, qui songe à eux maintenant? L'Église possède son unité; elle la défend, et elle supporterait pour la défendre de bien autres épreuves.

Au dedans, cette fois, la crise du modernisme a été plus probante encore. Elle provenait d'une certaine dispersion des esprits dans des directions qui avaient pu paraître légitimes; dont quelques-unes l'étaient, mais où le discernement était délicat, la prudence nécessaire. La prudence fit défaut, peut-être d'autres choses encore. Chez quelques-uns, l'hérésie s'ensuivit; chez d'autres, les théories aventureuses, l'oubli des contacts nécessaires entre les hommes d'avant-garde et le gros de l'armée en mar-

che; de la continuité nécessaire entre l'avenir et le passé. Qu'en est-il résulté ? Une crise de reconcentration unitaire que certains trouvent excessive ; qui en tout cas démontre la volonté de vie en *un* dont nous notons le progrès dans l'Église.

Notre unité est donc intacte. Sauf quelques sacrifices douloureux, demeurés individuels, notre Église n'a subi nulle défaite. « Je n'ai perdu aucun de ceux que vous m'avez confiés, excepté le fils de perdition », avait dit le Sauveur.

Ainsi en sera-t-il de plus en plus. La crise présente n'est pas nouvelle. Elle a commencé au concile de Trente : les protestants le savent bien. Le concile du Vatican et le Syllabus en ont marqué la seconde étape. L'affaire du modernisme est la troisième. Nous ne verrons pas la quatrième. Mais nous savons que l'Église s'y retrouvera elle-même avec une expérience de plus, avec des garanties d'unité plus solides.

L'humanité va en échelons. La vie sociale, religieuse ou civile, aussi bien que la vie individuelle, est une suite de crises qui se dénouent. L'être bien constitué, a fortiori l'être divinement constitué tire de là son progrès et fait son œuvre.

D'ailleurs, cette unité de l'Église, qui s'affirme dès le début et va croissant, est compatible avec une variété très riche, relativement à ce qui n'est pas l'essentiel de la vie commune.

Comme la plante, qui utilise diversement les divers milieux et s'y révèle diverse, tout en gardant l'unité foncière et les caractères généraux qui l'expriment : ainsi l'Église d'Orient ou d'Occident, l'É-

glise d'hier ou d'aujourd'hui prouve une richesse d'adaptation qui a toujours fait l'admiration de l'historien et de l'observateur sagace.

En 1874, Disraeli disait au parlement anglais : « Je ne puis me le dissimuler, la religion catholique est un organisme puissant, et s'il m'est permis de le dire, le plus puissant qui existe aujourd'hui. » Celui qui parlait ainsi représentait un grand empire ; il était protestant ; peut-être avait-il quelque mérite à placer au-dessus de son groupe religieux, au-dessus de l'empire anglais, le plus grand empire des âmes.

Or, au dedans de cette grandiose unité, nulle vie particulière n'est gênée, nulle autonomie provinciale ou nationale dédaignée, nulle liberté théologique niée, nulle particularité rituelle mal jugée, à condition de garder ses bornes.

On est bien plus facile sur le détail, quand on est sûr de garder l'ensemble. Si Léon XIII a pu délier les rites orientaux, c'est parce que le concile du Vatican assurait l'unité quand même, et si demain quelque génie envoyé de Dieu incorpore à la théologie chrétienne, comme saint Thomas le fit de son temps, toutes les études contemporaines, ce sera parce que d'abord on aura bien marqué les frontières entre ce qui est acquis et irréformable d'une part ; de l'autre, ce qui demeure souple et qui est matière d'avenir.

Je n'ai pas à insister sur ceci que notre unité religieuse, fondée en Jésus-Christ, a pour moyen visible, lui parti, ou pour mieux dire, lui présent, mais d'une présence mystérieuse, celui en qui Jésus se fait voir agissant par délégation : le Pape. Succes-

seur légitime de Pierre, en qui le Christ voulut que s'exprimât après lui l'unité dont il est le lien, le Pape exprime cette unité pour nous; il la maintient en rassemblant dans ses mains toutes les rênes, afin que le char sacré ne dévie point dans des chemins où il trouverait sa perte.

Mais nous aurons à revenir sur ce rôle.

Je rappelle seulement que notre unité, visible en ce monde, s'élargit jusqu'à envelopper l'autre, comprenant en soi ce que nous appelons de ces beaux mots : l'*Église militante,* l'*Église souffrante,* l'*Église triomphante,* parce que, évidemment, il y a continuité entre les groupes divers d'une armée, d'une nation conquérante, soit que les uns aient abouti déjà là où l'on va; soit que d'autres gisent, blessés, dans les fossés d'où l'on se relève; soit que d'autres combattent loin des remparts.

Cette unité à travers les mondes est une des belles pensées chrétiennes. Le nom qu'elle porte : *la communion des saints,* est une locution sublime.

Il y faut ajouter l'unité à travers l'histoire. Car, d'abord, si nos disparus demeurent *un* avec nous tels qu'ils sont maintenant, nous ne mettons pas en oubli ce qu'ils furent jadis; nous en vivons par des commémorations qui ressuscitent le passé; nous repassons en esprit dans les chemins d'autrefois, comme nous suivons par nos prophéties les sentiers de l'avenir.

« L'humanité se compose de morts autant et plus que de vivants » : ce mot positiviste est chrétien aussi, avec cette correction que les morts, pour nous, sont autre chose que des ombres mentales. L'existence « subjective » que leur prêtait Auguste Comte a pour

SCIENCES

appui solide une existence extra-terrestre plus objective cent fois que la nôtre, dégagée de la matière absorbante et limitatrice.

Mais cette existence en nous est pourtant une réalité. Par nous, l'histoire est; ce qui fut est gardé aux trésors de l'être; l'évanoui se régénère et refleurit, nos hommages et nos imitations vertueuses le rendent, de génération en génération, perpétuellement agissant et perpétuellement jeune. *Defunctus adhuc loquitur* peut se traduire, en généralisant : *Ce qui est mort, vit.* Et l'unité de l'Église l'enveloppe.

Quiconque lirait, sans rien savoir, le Canon de la messe, croirait volontiers que Pierre et Paul, Jacques et Jean, Barthélemy et Matthieu, Lin et Clément, Corneille et Cyprien, Cosme et Damien, Félicité et Perpétue, Agathe et Lucie, Agnès et Cécile, tous, apôtres, martyrs, vierges ou confesseurs sont vivants. En effet, ils sont vivants, même d'une vie temporelle, comme la jeunesse du monde est vivante dans la nature actuelle; comme les héros éponymes sont vivants tant que vit la société qu'ils ont amorcée.

Ensuite, l'unité chrétienne du passé ne s'arrête pas à ceux qui vécurent proprement notre vie religieuse : elle enveloppe les préparations de la foi, ses dépendances, ses moyens et même ses obstacles, pour autant que les utilise Celui qui a fait dire à son apôtre : « *Tout est pour les élus* » ; « *Toutes choses vous appartiennent* » ; « *Personne ne peut rien contre la vérité, tout le monde travaille pour elle.* » Or, cela, c'est toute l'histoire, depuis les débuts de l'histoire.

S'il a été décidé de toute éternité que l'humanité touche à Dieu en un point, c'est dès l'éternité que ce point central doit tout voir s'orienter vers lui,

les siècles aussi bien que les races. Il en est comme si dans « l'océan des âges » un immense rocher fût tombé. L'ondulation se poursuit dans tous les sens; toute la mer vibre, sous la lumière du ciel répercutée par les milliers de miroirs vivants que sont les consciences des hommes.

Celui qui doit venir; Celui qui vient; Celui qui est venu : ce sont les trois noms du Christ par rapport au temps, comme le *Fils de l'homme* est son nom par rapport aux races. Et cela se rejoint; car ses noms temporels lui reviennent du fait même qu'il est Fils de l'homme, l'homme étant une durée aussi bien qu'une multiplicité permanente.

Enfin l'unité chrétienne inclut aussi l'avenir. Car dans la pensée créatrice, qui est hors du temps, et dans la pensée rédemptrice qui s'y adapte, l'humanité perd en quelque sorte son caractère successif; elle est tout entière présente; les trésors de l'avenir se joignent à ceux du passé pour composer la richesse du Sauveur.

« L'humanité est comme un homme unique qui subsiste toujours », a écrit Pascal. L'humanité unie au Christ est donc cet homme unique dont la vie est seulement commencée, et qui attend l'âge mûr et la vieillesse, après la jeunesse du monde. Ses états non encore réalisés ne sont pas moins ses états; ses membres à venir sont ses membres. Vous êtes déjà en Dieu, unis au Christ avec moi et avec ceux qui nous précédèrent, ô mes frères de l'avenir!

Par là se trouveront exclues certaines suppositions qui se croient progressistes, qui sont simplement négatrices des bienfaits divins, négatrices du Don qui nous a été fait par l'incarnation.

Étant donné l'incarnation, il serait fou de supposer un point de départ nouveau de vie religieuse. Quel prophète y présiderait? Parlant en son propre nom, tout annonciateur nouveau ne serait qu'un antéchrist; parlant au nom du Christ, il ne ferait qu'expliquer, développer, et à cela suffit l'Église. L'Esprit divin en mission permanente au milieu de nous n'a pas d'autre travail.

Ceux qui rêvent de révélations successives et qui attendent pour plus tard de nouveaux Messies, ceux-là, d'abord, retardent; car pour autant qu'on puisse le prévoir, le conflit de l'avenir, comme celui du présent, sera celui-ci : le christianisme, ou rien. Mais en tout cas, ils font de Jésus autre chose que ce qu'il est; ils y voient le rabbi galiléen de Renan; ils n'y voient pas le Fils de l'homme.

Bien mieux, dans l'unité de l'Église doit être inclus d'une certaine façon ce monde matériel, que l'humanité n'a pas seulement pour théâtre de ses destinées, qu'elle a pour associé et pour conjoint.

Ce n'est pas une illusion, comme le prétendent certains, de nous distinguer du monde; mais c'en serait une de nous voir en discontinuité complète avec lui. Notre âme est incarnée, disions-nous : or la chair, qu'est-ce donc, si ce n'est un fragment d'univers amené, par assimilation, en l'unité substantielle de notre être; mais sans cesser de faire partie, fonctionnellement, du grand ensemble auquel nous l'empruntons sans l'en détacher.

La nature vit en nous comme nous vivons en elle. Ce que nous n'assimilons pas, nous essayons de le régir, en jetant de toutes parts autour de nous — tel

le rétiaire antique — le filet de la pensée où se prendront plus ou moins les réalités à vaincre.

Par le travail intelligent, nous nous incorporons le monde — je dis celui qui est avec nous en synthèse vitale. Et ce que notre puissance à nous n'atteint pas, la puissance de Dieu l'atteint et nous le subordonne. « *Tu as tout prosterné sous ses pieds* », dit le Psaume parlant à Jéhovah de sa créature raisonnable. *Tout est pour les élus,* faut-il dire ici encore.

Aussi les évolutions de la terre font-elles partie de l'histoire humaine, soit qu'on suppose la vie élaborée peu à peu et surélevée invisiblement jusqu'à l'homme, soit qu'on se représente ce dernier surgissant âme et corps des mains créatrices, mais après une longue élaboration du milieu naturel qui est pour lui un habitacle, un nourricier, un collaborateur.

Formant donc entre nous une unité par l'Église, nous introduisons dans cette unité ce qui fait corps avec nous et obéit aux mêmes fins. La matière devient *Royaume de Dieu* au sens chrétien, comme elle est *Royaume de Dieu* au sens spiritualiste. Et de même que nous avons dit : l'Église une, c'est l'humanité religieuse dans la mesure où elle adhère à Dieu par le Christ, nous devons dire aussi : l'Église une, c'est le monde, dans la mesure où il sert les desseins d'amour que Dieu a conçus, dont le Christ est l'universel moyen.

Rejoignant, pour finir, ces deux points de vue : l'unité de l'histoire et l'unité du monde dans leur rapport avec la vie sanctifiée, nous arrivons à comprendre que notre unité a pour cas limite, dans l'es-

pace et le temps, la réalisation du rêve de Paul : *Tout soumis aux élus, et les élus au Christ, et le Christ à Dieu.* Unité sublime, qui assure, au profit des fils de Dieu dispersés dans le monde et dans l'histoire, tout ce dont l'effort universel est la recherche, ce que le philosophe Kant appelle d'un mot abstrait, mais typique, le *règne des fins.*

CHAPITRE II

LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE

Nous disons en second lieu : L'Église est sainte.

Qu'on ne se trompe pas sur le sens de cette affirmation. Que l'Église soit sainte, cela ne veut pas dire que nous tous, qui la composons, soyons saints ! Cela ne veut pas dire davantage que ses chefs, ceux qui président, humainement, à ses destinées, soient des saints. Ceux d'entre eux qui le seraient se trouveraient humiliés plus que tous de voir interpréter ainsi cette propriété de l'Église.

D'ailleurs, il ne faut pas que nous l'oubliions — si nous étions tentés de l'oublier, nos adversaires seraient là pour nous le redire — à certaines heures tristes, même des chefs religieux et même le chef suprême ont été loin de répondre à ce qu'eût souhaité leur rôle. Cela s'est produit jadis, cela peut se produire encore ; bien que, aujourd'hui, certains abus soient devenus tout à fait impossibles. On ne se représente pas, sur le trône pontifical, un Alexandre VI.

N'importe, en ce qui concerne les personnes, on n'est jamais assez modeste. Mais il ne s'agit pas de personnes. Nous regardons notre Église en elle-

même, et puisque notre Église, grâce à l'Esprit du Christ qui la travaille, est une synthèse du divin et de l'humain dans la forme sociale, comment ce composé ne serait-il pas saint et sanctifiant, contenant Dieu en soi, disposant de ses influences sous toutes les formes exigées par cette vie à deux qu'il propose à l'humanité ?

La continuité de l'Église avec Jésus-Christ et avec Dieu : l'un très saint, l'autre la sainteté même, communique à l'Église, en dépit des misères de ses membres, un caractère sacré.

L'Église est sainteté en Dieu ; l'Église est sainte parfaitement dans le Christ ; elle aspire à devenir sainte en tous ses membres.

Et ainsi nous avons, déjà, un double sens de ce mot : la *Sainte Église* : l'Église est sainte dans son essence ; elle est sainte en second lieu dans son but.

On trouve dans saint Paul cette sentence, qu'il adressait à l'église de Thessalonique : « *La volonté de Dieu, c'est que vous soyez saints.* »

Prenons ce terme dans un sens assez large pour qu'il s'applique à d'autres que des héros ; mais tout de même l'idéal de l'Église, en fait de sainteté, n'est pas un idéal vulgaire. Notre Esprit sanctificateur n'est pas le *Dieu des bonnes gens*. Il s'agit de tendre à la perfection, à celle que le jugement du Siège apostolique consacre en ceux que nous appelons, par antonomase, des saints.

Que tous n'y atteignent pas, on s'y attend ; mais c'est là que tend l'effort social, comme l'idéal d'une armée, c'est de susciter le héros militaire ; comme l'idéal de l'art, c'est de créer le chef-d'œuvre.

A l'égard de la masse, cet idéal se contentera d'une réalisation partielle. Dans l'organisme, l'âme, qui en porte l'idéal, ne pénètre pas également toutes les parties de sa matière. Dans nos cerveaux, l'activité est telle qu'on a pu prétendre, avec exagération, je suppose, que chez le penseur en acte de création intellectuelle, la substance cérébrale se renouvelle tout entière en moins d'une heure. Mais le reste du corps, le tissu musculaire par exemple, l'ossature à plus forte raison ne suivent pas ce mouvement vertigineux. Comme le fleuve court, au centre, et dort, au bord des rives, dans des anses abritées : ainsi le flot vital, ainsi le courant de sainteté dans l'Église.

Toujours est-il que l'effort de la société religieuse est là. Ceux qui lui prêtent des buts différents ou s'illusionnent, ou sont intéressés à errer, ou en tout cas ne savent pas distinguer entre le but individuel que poursuit tel ou tel, peut-être, et le but de l'institution. Celle-ci n'a d'autre objet que la sanctification des hommes, c'est-à-dire le travail dont la vie éternelle doit être l'achèvement, dont la vertu est l'ébauche.

Dans l'édifice moral qu'est notre Église, toutes les pierres, toute la matière vivante qui y concourent doivent s'élever à l'idée de plan. Dans ce vivant, chaque organe doit se laisser pénétrer par l'idée directrice. Dans l'œuvre d'art qu'est le christianisme, tous les éléments, que nous sommes, doivent se subordonner à l'idéal. Et cet idéal, ce plan, cette idée directrice, c'est que nous soyons, comme dit saint Paul du Christ lui-même, « *dans la forme de Dieu* ».

« *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » : c'est l'idéal évangélique. Non qu'il s'a-

gisse d'échapper à notre nature pour en assumer une autre ; mais il faut faire notre métier d'hommes comme Dieu fait son métier de Dieu, et puisque nous communiquons, par la grâce, à quelque chose de sa vie, il faut nous conduire, nous aussi, en créatures divines, épousant les points de vue de Dieu, les intentions de Dieu, afin de faire, à notre plan et selon notre mesure, les œuvres de Dieu.

L'Église est donc sainte dans son but, en même temps que dans son être. Elle est sainte aussi dans ses moyens, ce qui nous permet de l'appeler *sanctifiante*. Contenant l'Esprit en elle, le distribuant par l'enseignement, par le culte, par le gouvernement, par les conseils, il lui suffit de vivre pour pousser ses adeptes dans des voies spirituelles où ils trouveront de l'aide, en vue de la réalisation de leur fin.

On dit de l'aide : on ne dit pas des résultats certains, ni nécessaires. Car cette action de l'Église s'adresse à une matière qui a le pouvoir de se refuser. Il ne dépend donc pas de la sainteté essentielle de l'Église, ni davantage de sa sainteté active de se communiquer à tous ses membres.

Que cela soit, c'est ce qui dépend de chacun de nous. Chacun de nous peut tenir en échec, pour sa part, la sainteté de l'Église en tant qu'elle consiste en une extension de sa valeur. Elle n'en sera pas moins, dans son fond, et sainte et sanctifiante, puisque son Dieu ne la délaisse pas; puisque son Christ est toujours vivant et uni à elle : « *Voici que je suis avec vous,* a-t-il dit, *jusqu'à la consommation des siècles.* »

Disons pourtant que l'humanité étant ce qu'elle

est, composée de méchants et de négligents pour une part, mais aussi de grandes âmes et d'âmes de bonne volonté : s'il n'y avait pas, dans l'Église du Sauveur, des fruits visibles de sa sainteté interne et de son action sanctifiante, une situation si anormale nous ferait à bon droit douter d'elle. *On reconnaît l'arbre à ses fruits,* dit notre Évangile.

Mais ne craignons pas que cette maxime se retourne contre celle qui la porte. Tout éloignée qu'elle soit de se satisfaire dans ses succès relatifs, ambitieuse d'absolu, elle peut montrer, à qui lui demande des saints, toute une glorieuse phalange. Ses apôtres, ses martyrs, ses vierges, ses hardis confesseurs de la foi, ses missionnaires héroïques, ses fidèles parmi les fidèles forment une couronne que tout autre groupe religieux doit ambitionner, dont aucun n'a l'équivalent même lointain.

Trouvez l'équivalent d'un saint Bernard, d'un saint Thomas d'Aquin, d'un saint Vincent de Paul, d'une sainte Thérèse ou d'une sainte Catherine de Sienne ! Comparez le ministre protestant, que je respecte, et qui n'est pas sans communiquer avec l'Église par ce qu'il garde en commun avec elle, comparez-le, quand il s'en va avec sa femme et ses enfants, sincèrement désireux de prêcher le Christ, mais aussi, légitimement sans doute, de ménager sa personne, son établissement, son avenir : comparez-le à ces missionnaires dont l'enthousiasme a quelque chose de surhumain ; dont les récits ont séduit tant d'âmes ; comparez-le à ce bon Père, pareil à la plupart des autres, qui écrivait tranquillement à un confrère : *J'ai cherché la meilleure façon de développer ma mission et de faire mon œuvre ; je*

n'en ai pas trouvé de meilleure que ma mort.

Si vous regardez collectivement la société qu'a formée l'Église — et ici je ne distingue plus entre les diverses confessions chrétiennes, parce qu'elles procèdent, socialement, de traditions identiques — vous constaterez que cette société, dans son ensemble, est autrement vertueuse que la société à laquelle elle a succédé, que celle qui subsiste autour d'elle.

Si, comparés à l'idéal et à ceux qui en vivent : les saints, nous ne sommes que des païens, comparés aux païens, ou aux groupes, quels qu'ils soient, de religion non chrétienne, nous sommes des saints. L'Évangile nous a pétris ; même nous livrant au mal, nous gardons au dedans de nous ce succédané inférieur du bien qui s'appelle le remords. Nos patries, nos familles, nos sociétés d'amis sont établies — sauf nombreuses exceptions, j'en conviens — sur des principes qui portent la marque de l'Esprit habitant dans l'Église.

Il ne faut pas exagérer nos maux. Ils sont immenses; mais ils laissent pourtant loin la description que saint Paul nous a laissée, dans sa lettre aux Romains, du monde au milieu duquel il vivait.

Or, ne croyons pas qu'il y en ait d'autre cause que le ferment évangélique, c'est-à-dire cette sainteté immanente qui nous travaille; qui, en dépit de nos résistances, pousse le monde dans ses chemins, extrait de notre malice un peu de bonté quand même, de notre misère un peu d'idéal.

Ce qu'on appelle progrès, c'est cela; c'est l'Évangile vivant; c'est le Christ agissant, même chez ceux qui le combattent; c'est l'Esprit s'efforçant, fût-ce en

utilisant l'obstacle, de renouveler — combien péniblement! — la face de la terre.

Moralement, notre Christ aura toujours le droit de dire, et son Église avec lui, ce qu'il disait audacieusement aux siens : « *Sans moi, vous ne pouvez rien faire.* » Quand on cherche à laïciser ceci ou cela, parmi les choses morales : ou l'on tue, ou l'on emprunte, pour vivre, cela même qu'on renie, à savoir des traditions demeurées tutélaires, des plis de l'âme que l'Église a marqués, des influences de milieu tout imprégnées encore de ce que Renan appelait d'un mot célèbre « le parfum du vase brisé ». Brisé!... il parlait pour lui et pour son groupe!

« Nous vivons de l'ombre d'une ombre, ajoutait-il; après nous, de quoi vivra-t-on? » A cette question découragée du sceptique, osons répondre : On vivra toujours du Christ; on vivra de son Église mieux connue, mieux adaptée aux nouvelles tâches, mieux pénétrée de l'Esprit divin qui lentement, persévéramment, perce le mur de nos inconsciences et, toujours présent, ne peut pourtant se manifester que *de jour en jour, de clarté en clarté,* dit l'Apôtre.

La vérité, c'est que l'Église, la sainte Église, que nous voyons surtout dans le passé, qui nous paraît souffrir dans le présent, et que, à cause de cela, nous croyons peu assurée de son avenir, commence à peine son œuvre. A peine a-t-elle débrouillé sa matière, déployé ses moyens d'action. Vingt siècles de travail, pour fonder une civilisation avec des éléments pourris d'un côté, barbares de l'autre, qu'est-ce que cela! Nous ne sommes pas à la fin du monde. Pour l'Église comme pour Dieu, *mille ans sont comme un jour et un jour comme mille ans.* L'Es-

prit de Dieu incarné et socialisé dans l'Église a devant lui toute la vie de la planète; il saura y faire son œuvre, et bien que nous ayons dit : Il dépend de l'homme, en qui l'Esprit travaille, que l'œuvre de l'Esprit soit, ne craignons pas un échec qui supposerait ou une malice surnaturelle de la part des hommes ou un refus de miséricorde de la part de Celui qui a dit : « *Ma miséricorde est plus grande que ton péché, ô Israël.* »

« Je crois, écrivait Ozanam, au progrès des temps chrétiens; je ne m'effraie pas des chutes et des écarts qui l'interrompent. Les froides nuits qui remplacent la chaleur des jours n'empêchent pas l'été de suivre son cours et de mûrir ses fruits[1]. »

1. *La Civilisation chrétienne au Ve siecle*, t. I, 1re leçon.

CHAPITRE III

LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE

Ajoutons à notre Église un nouveau fleuron. Une, sainte, elle est aussi, disons-nous, catholique, c'est-à-dire universelle, c'est-à-dire adaptée à l'ensemble des humains, et, pour cela, dégagée de ce qui limite dans un domaine quelconque, de ce qui restreint l'action, de ce qui implique particularisme.

La racine de ce mot : *catholique* est l'adverbe grec καθόλου, qui signifie : en général, de façon à réserver tous les cas hors celui qu'on envisage, abstraction faite de toute particularité limitative.

Or, en ce sens-là, catholique, nous devons comprendre de plus en plus que notre Église l'est, et doit l'être.

Appelée à vivre de Dieu et des influences de Dieu; unie au Christ, l'homme universel; occupée à pousser notre vie vers son ultime fin, qui nous est à tous commune; employant des moyens qui, négligeant ce par quoi nous nous distinguons, vont droit à ce qui est le fond commun pour lui faire suivre une règle commune : on ne voit pas comment l'Église, si elle vit selon sa loi, pourrait verser au particularisme.

Elle est universelle de droit. Ses cadres sont tout prêts pour recevoir l'humanité entière, pour envelopper les manifestations totales de sa vie. La vocation universelle des humains est d'y entrer, de telle sorte que s'ils n'y entrent point, et que ce soit par leur faute, ils sont coupables à son égard et en font donc partie d'une certaine façon, comme rebelles. Les déserteurs aussi font partie de l'armée. Et si ce n'est point par leur faute, mais en raison de circonstances extérieures ou intérieures qui n'excluent point le bon vouloir : ils en sont, leur cœur en est, eussent-ils aux lèvres des négations, eussent-ils dans la bouche des blasphèmes.

L'humanité organisée en Dieu par le Christ — et c'est ainsi que nous comprenons notre Église — se trouve donc catholique par définition : catholique en étendue, toutes les races en faisant partie à titre d'adhérentes ou de candidates ; catholique en durée, les temps n'ayant d'autre mission, à nos yeux humains et pour nous, que de permettre à notre humanité de se réaliser tout entière ; catholique en profondeur, en ce que les éléments humains qui suscitent parmi nous les particularismes, particularismes nationaux, ethniques, sexuels, intellectuels, politiques, économiques, mondains, sans oublier le particularisme du *moi* source de l'individualisme : ces éléments, dis-je, se trouveront écartés, pour que la religion s'inquiète exclusivement de son objet, qui est de relier à Dieu, père de tous, et au Christ, Fils de l'homme, l'humanité et ses membres envisagés en leur unité, c'est-à-dire en leur fond, là où ne s'explique ni ne se justifie plus aucune tendance particulariste.

Insistons quelque peu sur cette notion de la catholicité, parce qu'elle donne lieu à de multiples équivoques, et que, mal comprise, elle pourrait provoquer le plus dangereux scandale intellectuel.

*
* *

Quand on jette un coup d'œil sur la carte du monde, la prétention de notre Église à l'universalité paraît singulièrement démentie par les faits. Deux cent soixante millions de catholiques — chiffre respectable — s'y trouvent noyés pourtant, un contre huit, dans cette marée humaine qui roule sur la surface du globe, de l'Orient à l'Occident, un milliard six cents millions d'âmes.

Qu'on ne se hâte pas trop d'en triompher chez nos adversaires, ni de s'en attrister parmi nous. Le monde n'est pas fini, disions-nous; il commence, et d'ailleurs, ce qui importe, dans une masse destinée à la fermentation vitale, ce n'est pas le nombre des éléments en apparence étrangers : c'est le germe.

Un germe, ce n'est rien par la quantité; en qualité, c'est tout; c'est un pouvoir universel par rapport à la matière qui lui est soumise. Il peut manquer son résultat; un accident peut se produire; la matière peut résister anormalement : ce n'en est pas moins, quand on le juge en lui-même et à l'égard d'une matière bien disposée, un pouvoir absolu. Un spermatozoïde organise l'animal entier. Un bourgeon de levure suffit à une cuvée quelconque. Avec un grain de blé, on peut, avec le temps, ensemencer le monde. Ainsi, le Christ d'abord, le petit groupe apostolique

ensuite, l'Église enfin ont de quoi conquérir le monde moral, l'organiser religieusement et le conduire à ses destinées surhumaines.

Par ces comparaisons, nous ne faisons qu'évoquer les belles comparaisons évangéliques : *Le royaume des cieux sur terre est semblable au levain qu'une femme prend et qu'elle mêle à trois mesures de farine, jusqu'à ce que soit levée toute la pâte. Le royaume est semblable au grain de sénevé, la plus petite des semences, qui devient un arbre universel.*

Le germe déposé dans le monde par le Christ n'est pas un de ces ferments qui se contentent d'une matière réduite, n'ayant pour rôle que de provoquer une éclosion partielle, strictement définie ; il s'adresse à la masse humaine, prétendant la faire lever toute. A condition pourtant qu'elle le veuille, car sa matière à lui est une matière douée de liberté ; à condition aussi de ménager les étapes, de se soumettre aux conditions infiniment multiples que tout travail universel doit subir.

D'où il est clair que le caractère d'universalité attribué à l'Église ne pourra jamais se juger complètement par l'extension de fait qu'elle aura réussi à conquérir. Si on la prend au début, son extension est nulle ; le germe est seul, au milieu de sa matière non entamée. En a-t-il moins de pouvoir ? Est-ce une raison pour lui refuser, si sa qualité interne le comporte, une valeur d'universalité qui sera chez lui une propriété, non un fait ?

Si l'on se reporte, par anticipation, au dernier état de la religion dans le monde, même alors, ce n'est pas le fait uniquement qui la jugera, puisque l'insuffisance qu'on lui attribuerait au nom de tels échecs

constatés, pourrait n'être que l'insuffisance des individus ou des groupes qui devaient se prêter librement à son action. « *Quand le Fils de l'homme reviendra, croyez-vous qu'il trouve encore de la charité sur la terre?* » disait le Sauveur.

Entre ces deux extrêmes, si la religion est envisagée à l'une de ses époques historiques, aujourd'hui par exemple, on sera en droit de lui demander une extension proportionnelle au pouvoir qu'elle s'attribue, à sa valeur pour satisfaire les aspirations religieuses des hommes; mais aussi, proportionnelle au temps qu'elle a vécu, aux circonstances historiques qu'elle a traversées, au bon vouloir de ceux qui devaient collaborer à son action, en un mot à tout ce qui conditionne humainement le germe divin que nous disons être doué, de soi, d'une ampleur universelle.

A aucune époque, l'universalité catholique ne consiste donc dans le nombre des adhérents, hommes ou peuples. Le nombre, disaient les anciens philosophes, se tient du côté de la matière ; il ne dit rien, ne prouve rien. Le moindre moucheron vaut mieux qu'une montagne de sable. Ce qui importe, c'est l'organisation; c'est l'*idée*. Disons, ici, que ce qui importe, c'est l'idée active jetée dans le monde par l'Évangile, incarnée dans le Christ, ferment vivant de la masse humaine, incarnée, après le Christ, dans ce qui le représente, le prolonge, le fait agir, à savoir l'organisation catholique.

La catholicité est proprement, à son départ, une question d'*organisation,* en prenant ce mot dans son sens scientifique. Notre organisme religieux a de quoi satisfaire les besoins religieux de tous les peuples, de toutes les races, de tous les degrés de

civilisation ; il peut répondre à tous les états de vie, à toutes les dispositions légitimes des esprits, des cœurs, des individus, des groupes. Non pas que chacun de ses états à lui se trouve tout adapté à chacune de ces choses ; mais il est adaptable, toujours, sans cesser d'être lui-même, sans nul concessionnisme, ce qui suffit à dire qu'il est une clef universelle des âmes, un moyen universel des peuples, en vue de l'exploitation du sentiment religieux authentique et de l'acquisition de ses fins.

Tout cela ne se voit point sur la carte !

Pourtant, la carte y joue un rôle. Car si elle n'était là pour souligner la valeur d'adaptation universelle de l'Église, nous en serions réduits, pour en juger, à l'analyse du germe que le Sauveur lui-même nous disait être enveloppé de mystère. « *Le royaume de Dieu est dans le secret* », disait-il.

Si quelqu'un voulait se rendre compte, en analysant un grain, de la qualité de la plante qui en peut sortir, à quoi aboutirait-il ? A des aberrations. De même, celui qui eût voulu préjuger, au Cénacle, de ce que les Douze accompliraient dans le monde, s'y fût trompé certainement. Il nous faut l'expérience, pour juger, au moral ou au physique, de la valeur d'un germe. Quand on ne reconnaît pas une graine, que fait-on ? On la sème : la plante qui pousse en sera le témoignage. Il ne sera pas d'ailleurs nécessaire d'attendre un développement complet : celui-ci peut être empêché par des circonstances accidentelles ; mais le fait seul que la graine a germé, qu'elle a germé ici ou là, qu'elle a pris tel aspect, s'est adaptée à telles circonstances, ce fait suffit à prouver sa valeur.

Or, munis de cette norme, regardons notre Église catholique.

Nous l'avons dite universelle en ce sens qu'elle exclut tout d'abord le particularisme des races, des peuples. Qu'elle l'ait prouvé, c'est ce que personne n'est en droit de contester. Son début, qui paraissait entaché de judaïsme, puisqu'elle naissait de la Synagogue comme l'arbre qui s'élève dans le ciel en continuité avec le rocher, son début marque aussitôt la direction élargie qu'elle prendra. Sous l'impulsion énergique de Paul; avec l'aveu et sous la direction un peu timide de Pierre, elle pousse des branches dans tous les sens; elle ne distingue *ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni Barbare ni Scythe*, déclarant que *le Christ est tout en tous* (Col., III, 9).

C'était là une révolution de portée incalculable, dans un monde religieux qui avait envisagé jusque-là le temporel et le spirituel, la religion et la nation comme liés d'un lien indissoluble.

C'est à la réunion de Jérusalem, le premier des conciles, que se décide sur ce point l'avenir. Parce qu' « *il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous* », ainsi que disent audacieusement nos apôtres, voici que le char de l'Église s'ébranle, et, quittant le sentier juif, qui ne conduit qu'à la citadelle nationale appelée Temple, il prend la route du genre humain, destiné à camper sous le ciel partout où il y aura des âmes à relier au Christ, des groupes à faire entrer dans le cadre indéfiniment élargi d'une famille d'immortels.

Depuis, notre Église n'a-t-elle pas réalisé cette

mission d'évangéliser le monde sans troubler ses relations temporelles et en respectant les cadres nationaux qu'il se donne?

Nos missionnaires regrettent parfois qu'on les regarde, là-bas ou ici, comme de simples émissaires nationaux, enveloppés d'un drapeau, si cher ou glorieux qu'il soit, alors que l'étendard qui les drape est simplement marqué du signe de la croix.

Qu'un missionnaire français fasse du bien à la France, là où il passe, c'est dans l'ordre; son cœur doit rayonner ce qu'il contient d'amour et de fierté à l'égard de cette mère lointaine qu'on ne peut quitter jamais sans gémir. Mais il n'est pas pour cela missionnaire de la France; il est un missionnaire d'Évangile, et l'Évangile s'adresse *à toute créature*. Il ne demande à aucune de s'affilier à une race, à un peuple, et, en fait, ceux qui vivent de sa vie ne laissent pas de vivre, politiquement, les vies les plus diverses. Toutes les couleurs humaines y sont représentées, toutes les contrées aussi. Première marque d'universalité, de catholicité effective.

En second lieu, notre Église abstrait, dans son action, des particularismes de secte. Sectes philosophiques, politiques, économiques, ont souvent cherché à accaparer son action. Quand elles ne le cherchaient pas, il arrivait que les circonstances parussent y inviter, comme s'il n'y avait de salut pour la pensée religieuse qu'à condition d'emboîter le pas tantôt à Platon, tantôt à Aristote, tantôt à Descartes et tantôt à Auguste Comte; tantôt aux partisans d'une royauté de droit divin, tantôt à la république démocratique identifiée complaisamment avec l'Evan-

gile; tantôt à l'esprit conservateur, tantôt à un socialisme mystique qui se croit issu du *Sermon sur la Montagne*.

Tout cela, notre Église le combat. Elle utilise toutes les doctrines, toutes les tendances, toutes les valeurs assimilables à sa vie; mais, pareils à l'aliment qui, une fois assimilé, se trouve vraiment *assimilé,* c'est-à-dire perd son autonomie et rentre sous la loi vitale : ainsi, au début de l'Église, le sentiment israélite, la pensée grecque, l'organisation romaine; plus tard, une foule d'apports de l'ordre intellectuel ou pratique ont été incorporés à la vie catholique sans que le germe initial y perdît quoi que ce soit, satisfait de se nourrir, de s'enrichir toujours plus, dans la même essence.

Chez l'hérétique, ou chez le chrétien faible qui succombe à la science, au sentiment ou à la politique, c'est l'aliment qui a le dessus, comme si le chasseur, s'attaquant à un gibier trop puissant pour lui, se voyait dévoré par ce qui devait faire sa nourriture. Mais la foi authentique a une consistance ferme; tout la sert, rien ne l'absorbe; elle-même respecte tout, à condition d'être respectée. Si elle a des préférences, c'est que les doctrines, les pratiques, fussent-elles légitimes, ne sont pas de valeur égale. Celles qui lui offrent plus de garanties sont par elle sagement conseillées, voire imposées à ceux qui dépendent directement de son action. Mais c'est là du relatif. Absolument parlant, l'Église ne rejette que ce qui se fait voir incompatible avec son dépôt religieux, et elle n'impose que la religion même.

En raison de ces oscillations qui font de la marche

d'un grand corps une ligne sinueuse, on pourra, à certaines époques, incliner ici ou là et paraître s'inféoder. Quel est le vivant qui suit sa destinée comme une bombe? Cela ne ressemblerait guère à la vie! Encore la bombe suit-elle une parabole. Mais je dis qu'une solidarité avouée, durable avec une forme quelconque de la pensée systématique, avec une forme de gouvernement quelle qu'elle soit, avec un système économique exclusif, on ne la rencontre pas dans l'Église. Saint Augustin était un platonicien convaincu; saint Thomas un aristotélicien militant; Fénelon était cartésien; Malebranche avait une philosophie à lui, et tous, intellectuellement aussi bien que pratiquement, professaient le même christianisme.

De même, notre Église a vécu pacifiquement avec des royautés, des empires et des républiques; elle a lutté avec des royautés, des empires et des républiques : preuve que ses luttes et ses accords ne procèdent d'aucun exclusivisme; mais ont rapport à ce qui dépasse les formes transitoires des groupements nationaux, pour s'inquiéter de ce qui est proprement la loi de l'homme.

De même aussi, le catholicisme a vécu respectueux, patient sous des régimes économiques fort divers. Il est né au temps de l'esclavage : il ne l'a pas maudit; il a fait mieux, il l'a fait fondre au feu de son influence réformatrice. Il a suivi d'un pas tranquille une évolution séculaire émanée de lui, comme une automobile suit la lumière qu'elle projette en avant avec ses phares. Il est tout prêt à pousser plus loin sa marche, et même le socialisme, à certains égards, ne lui ferait pas peur, si le socialisme, re-

nonçant à être une fausse doctrine de vie, une rébellion contre les rapports les plus naturels des hommes, et par surcroît un refus de Dieu, c'est-à-dire une religion à rebours, consentait à se renfermer dans son objet : l'économie sociale.

Que dire maintenant du particularisme de caste? L'Église est-elle pour les grands contre les petits? pour les petits contre les grands? On lui a adressé à la fois les deux reproches : preuve de la vanité de ces critiques, tout au moins quant à la doctrine elle-même et à la coulée générale de sa vie. Les déviations individuelles, on les abandonne.

On a dit du christianisme qu'il était une religion de gueux, et l'on a dit qu'il dînait au château. Or, qu'on approuve ou non, les deux choses sont vraies, comme il est vrai de notre Sauveur que, né dans une étable et empressé auprès des bergers, il a reçu pourtant la visite des rois, a dîné chez le Pharisien, a présidé les noces de Cana, et avec cela mangé la moitié d'un poisson au bord du lac, accroupi près d'un feu, sous l'azur pâle d'un matin de Galilée qui ne couvrait à l'entour que le groupe ému des *pêcheurs d'hommes*.

Voudrait-on que l'Église n'appartînt qu'à une catégorie sociale? qu'elle prêchât dans un sens abusif : Malheur aux riches! ou dans un sens à la fois abusif et odieux : Malheur aux vaincus de la vie? Les doctrines nietzchéennes ne seraient pas éloignées de ce dernier sentiment; une fausse démocratie tend vers l'autre. Mais l'Évangile échappe à ce dilemme fallacieux.

« *Malheur aux riches* », quoi qu'on en puisse penser, ce n'est une malédiction pour personne; c'est

là, dans la bouche du Sauveur, un cri de miséricorde, puisque cela signifie : Pauvres riches! malheureux riches! qui échappez si difficilement aux fascinations de la vie, aux abus de la puissance!

Quant aux petits, ils sont assez les aimés de l'Évangile, et notre Église, en tout temps, fit assez pour eux, elle fait encore assez pour qu'on ne dise pas qu'elle les dédaigne.

La vérité, c'est qu'elle dit comme saint Paul : *Je suis le débiteur de tous.* Riches, pauvres, grands, petits ont place dans ses sollicitudes. Ses saints sont Benoît Labre et saint Louis ou Henri d'Allemagne, la bergerette Geneviève et la reine sainte Élisabeth. Elle dira que grands ou petits, possédants ou prolétaires n'ont pas à se regarder, religieusement, comme placés aux deux pôles de la vie; ils mènent, dans le Christ, une vie commune, puisqu'ils préparent les mêmes avenirs, par des moyens au fond identiques; puisque leurs sentiments peuvent et doivent s'élever au-dessus de la différence des objets; puisqu'ils s'entendent dire — les pauvres : « *Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner un royaume* »; les riches : « *Possédez comme ne possédant pas; car la figure de ce monde passe.* »

N'insistons pas. Personne ne peut contester ici. Ceux qui s'irritent ne le font qu'à propos des abus, réels ou supposés, qu'ils constatent. Concédons les abus, et demandons en retour qu'on dise : L'Église, dans sa doctrine autorisée, dans son action d'ensemble, ne favorise ni grands ni petits, elle se fait toute à tous.

Ajouterons-nous que l'Église, dans son ensemble aussi, ignore le particularisme des sexes? On a parlé dans tous les sens de sa façon de traiter la femme. Nous n'allons pas entrer dans les multiples questions qui se poseraient à ce sujet. Qu'il suffise de rappeler le mot qui dit tout le fond des choses : Religieusement, « *il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre,* NI FEMME NI HOMME; *car vous êtes un en Jésus-Christ* ».

L'antiquité ne s'exprimait pas ainsi. Elle n'accordait à la femme qu'une destinée secondaire, greffée sur celle de son conjoint. Toutes ses institutions, religieuses ou autres, ses mœurs, ses sentiments, à moins qu'ils ne fussent corrigés par l'amour, qui sait franchir toutes les distances, tout cela signifiait : L'homme existe; la femme coexiste; l'homme, c'est l'homme; la femme n'est homme qu'à travers lui, comme les objets dont il se sert, comme l'animal qu'il apprivoise, comme les esclaves qu'il se soumet.

C'est le christianisme qui a expulsé du monde ce sentiment. C'est l'Église catholique qui en a enrayé les retours partout où l'hérésie ou le paganisme renaissant menaçaient, chez la femme, la dignité de personne humaine. La Vierge mère, *épouse du Saint-Esprit*, n'est que l'expression mystique, réalisée en une personne, des pensées catholiques relatives à la femme.

Associée à tous les rôles, même au rôle rédempteur, la femme est avec l'homme, religieusement, sur un pied d'égalité parfaite. Les différences sont de l'ordre pratique et se rapportent à la division du travail humain. Aucun exclusivisme voulu ne fait

brèche, à son sujet et à son détriment, à l'universalité enveloppante de l'Eglise.

Achevons la liste, en dénonçant une fois de plus celui des particularismes qui est le plus particulariste de tous : le particularisme du moi, père des religions individualistes. Cet égotisme est antithétique à l'Église tellement, que s'il suivait jusqu'au bout sa logique, réduisant religieusement les humains à l'état de poussière amorphe, il en serait le contraire précis. Église signifie *assemblée*. Église universelle ou catholique signifie donc assemblée universelle : c'est bien le contraire précis de l'individualisme.

Nous avons dit assez que le protestantisme a consacré ce déliement, et qu'il est par là, de toutes les religions, la plus anticatholique. En fait d'Église, il ne comprend que ce groupe de trois personnes : Dieu, ou le Saint-Esprit; « Christ », et chacun de nous. Le reste, les églises prétendues qu'ont formées malgré tout les sectes, ne sont au vrai que des assemblages à côté, ne résultant pas à titre primitif du lien religieux lui-même.

Cela revient à dire qu'il y a autant d'églises que d'hommes. Cela revient à dire qu'il n'y a pas d'Église, si l'on appelle Église la société des hommes unis au Christ pour vivre, en Dieu, une vie réellement commune.

A cela nous avons rattaché cet état d'esprit de nos contemporains qui, partisans des droits de l'homme mal compris, entendent murer la religion dans les consciences individuelles. « Pensez ce que vous voudrez, nous disent-ils; faites ce que vous voudrez,

mais dans le privé : la vie sociale doit se mener selon des principes laïques. »

En creusant bien, on verrait dans cette conception et dans la conception diamétralement opposée de notre Église, la source la plus féconde de conflits, entre ceux qui entendent régir à eux seuls la vie sociale des citoyens et un groupe religieux qui prétend être une *société parfaite,* c'est-à-dire autonome. Rien de plus hostile à une religion vraie, surtout quand elle est *catholique,* que cet abandon religieux, abandon qui rejette l'individu dans des groupements exclusivement temporels, déchirant membre à membre ce que nous avons appelé le corps du Christ.

La catholicité telle que nous l'avons définie, comme une *propriété* qui se révèle dans les faits ; qui donne lieu ainsi à ce que les théologiens appellent *note* (chose *notoire,* de *notum facere*), la catholicité, dis-je, nous apparaît ainsi indiscutable en sa forme négative.

Reste à montrer, au positif, l'aptitude de l'Église à s'assimiler le monde, c'est-à-dire à le conquérir d'abord, s'il s'y prête, puis à le régir. Sauf que, sur ce dernier point, ce n'est plus un chapitre spécial qu'il faudrait écrire, mais tout l'ensemble de nos études ultérieures qu'il faudrait invoquer.

CHAPITRE IV

LE CARACTÈRE CONQUÉRANT DE L'ÉGLISE

La permanente comparaison qui nous a servi depuis le début à pénétrer le catholicisme, va nous servir encore à éclairer le présent objet.

L'Église est un vivant. Or le vivant est doué d'un pouvoir d'assimilation qui lui fait conquérir son milieu, en vue de l'incorporer à l'unité de sa substance. Ce pouvoir se confond, au vrai, avec la vie elle-même. Ce qui n'assimile pas ne vit pas. Ce qui cesse d'assimiler se détruit en tant que vivant et retombe, par dispersion de ses éléments, par cadavérisation, à la matière morte.

Notre Église, qui est vivante, assimile, conquiert, grandit par absorption d'individus et de peuples qui se laissent envelopper par la loi de vie qui est en elle.

Comme toujours chez le vivant, c'est au début que ce pouvoir assimilateur trouve ses plus hauts triomphes. Les conquêtes des apôtres, celles des premiers siècles chrétiens sont comme la vie ardente de l'enfant, qui pousse en une année plus qu'il ne poussera, plus tard, en dix ans.

Aux premiers jours, le petit organisme naissant se compose d'un minimum d'éléments : les Douze, avec, autour d'eux, les *disciples* proprement dits et quelques adhérents plus ou moins fermes. Il présente un minimum d'organisation : un chef et onze égaux sont d'abord toute sa hiérarchie. Il n'a rien de ce qu'il faut, en apparence, pour travailler le milieu qu'il doit assimiler, étranger à tout moyen de propagande calculée, à toute séduction humaine.

Mais il contient en soi un Esprit; il est peuplé de visions et d'impulsions larges comme l'univers humain, hautes comme la divinité qui a fait irruption sur la terre. Visions qui cherchent, âmes d'inquiétude et d'ardeur, des esprits où se loger, des cœurs où se prendre. Elles sauront les trouver. Le souffle qui s'agite au dedans de ce vivant surhumain a de quoi agiter le monde.

Nos apôtres s'en vont, sans tapage extérieur, sans réclame, vivant la vie divine pour leur compte, en laissant voir les fruits, la prêchant de toute leur âme ou plutôt de tout leur être, ne comptant, pour attirer les autres, que sur l'attirance qui les a eux-mêmes conquis et dont ils ont toujours, au dedans, la hantise.

Le Christ, qui vit en eux, les remplit de cette puissance céleste qui lui avait fait dire : *Ne craignez pas, vous qui serez pressurés dans le monde; ne craignez pas, j'ai vaincu le monde.* Le sang de la croix, qu'ils distribuent dans des calices; le pain vivant où le grain demeure immortel, quoique broyé, seront la nourriture et le breuvage de la terre. Nourriture fécondante, semence multipliée qui lèvera en moissons de peuples; breuvage qui fera monter les gerbes

vivantes aussi haut, dans leur ascension morale, que les herbes arborescentes des débuts de notre globe,

Où rien n'était petit, quoique tout fût enfant.

Partout où pénétrèrent ces hommes, ces représentants de l'Esprit devenu immanent au monde, le monde ambiant céda ; il abandonna une partie de sa substance, joyeusement détachée de lui, pour la laisser assimiler au nouvel organisme.

Celui-ci grandit sans rien détruire. Il n'avait pas besoin, pour se développer, de porter la mort dans les institutions et dans les organisations temporelles. Il aspirait à en changer l'âme, qui réagirait ensuite sur le corps; mais, pour l'instant, il se contentait de se former, lui, avec des adhérents laissés à leur loi d'action temporelle, rangés pourtant sous les lois supérieures de la nouvelle vie.

Comme la première fois, lorsqu'il était apparu sans bruit dans la grotte de Bethléem, le Royaume de Dieu vint en ce monde sans y être remarqué. Il n'interrompit pas le train des choses; il fut le grain qui tombe des mains du semeur hâtif; il roula, semence obscure, sous le pied des passants distraits, sous le pied des Césars.

Quand ceux-ci le virent percer ses aiguilles vertes, ils donnèrent du talon, rageusement ou négligemment. Mais on se tromperait si l'on croyait qu'ils y attachaient d'abord une grande importance. Dans les allées bien dressées de leur empire, cette verdure détonait : ils ratissaient, ils tuaient; mais à qui leur eût dit que c'était là une pépinière pour une forêt universelle, ils eussent sans doute répondu par la moue romaine.

On laissa les mentons volontaires se plisser. On progressa chaque jour; on passa de la synagogue étroite où descendaient à l'ordinaire les apôtres en tournée de prédication à l'enceinte élargie déjà, moralement, des libres catacombes. De là, on passerait sur le trône, et à côté, et au-dessous, et au-dessus également, là où siègent, solitaires, les princes de la pensée.

Partout, chez les esclaves et chez les philosophes, on ferait des adeptes. De groupe sans cohésion visible, on deviendrait société, puissance gouvernementale et deux fois conquérante : conquérante au dedans, pour enserrer plus fort sa matière et lui communiquer une plus riche essence de vie; conquérante au dehors, pour élargir son cercle d'influence et réaliser progressivement la tragique et sublime prophétie du Maître : « *Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi.* »

Cette puissance d'expansion, manifestée au début, serait-elle éteinte depuis? devrait-elle s'éteindre un jour? et verrions-nous notre comparaison éclairante se retourner contre nous, en ce que le vivant qui naît, croît, ralentit peu à peu sa marche et finalement dépérit et meurt, nous donnerait à penser qu'il en sera ainsi de l'Église?

Ne le croyons pas. Toute comparaison cloche; il n'en est point, parmi les choses de l'expérience, qui expriment à fond les choses de l'esprit. L'Église est un vivant; mais c'est un vivant à part. Car l'Esprit qui l'anime n'est pas un de ces pouvoirs de vie — telle l'âme humaine — qui n'ont rapport qu'à une matière limitée, pour un temps, satisfaits de la

lancer, cette matière vive et déficiente, comme le projectile à trajectoire définie d'avance, dans l'aventure rapide de la vie.

L'idée vitale appelée âme ne domine pas sa matière assez pour la disputer indéfiniment au milieu, c'est-à-dire à l'ensemble des activités naturelles, à la nature générale qui se propose d'en faire autre chose. Nous mourons, parce que la nature a besoin de la matière que nous détenons et ne peut nous la laisser toujours. Mais la matière que l'Esprit de Dieu anime, dans l'Église, n'a pas d'autre emploi que celui qu'il en fait. *Tout est pour les Élus.* Il n'y a donc pas de raison pour que l'Église meure. Elle ne doit pas mourir. Elle évolue sans cesse, comme un vivant immortel. Sa courbe de développement n'est pas la parabole du projectile qui, à un moment donné, touche le sol : c'est l'hyperbole qui fuit à l'infini.

Si donc on l'assimile au vivant, il faut aussitôt corriger la formule. L'Église est un vivant qui se fait et ne se défait jamais. Ou plutôt, elle se défait ici ou là partiellement, ayant ses crises ; mais elle n'a pas de sénilité, parce que l'Éternité est en elle.

Or, si l'Église ne meurt pas, son pouvoir d'assimilation ne meurt pas davantage.

L'âme de l'Église, qui est l'Esprit divin, est un réservoir de force inépuisable. Il égale en valeur un infini de conquête, étant un infini de pouvoir.

Supérieur à cette âme du monde dont rêvaient les anciens philosophes, et qui enveloppait de son action tout le visible, l'Esprit divin qui anime l'Église enveloppe à la fois le visible et l'invisible, ce qui est et ce qui n'est pas, s'étendant au possible et à

toutes ses ampleurs; n'ayant pour bornes, autant qu'il est de soi, que l'au-delà indéfini de toutes les bornes; ne trouvant de bornes effectives, dans son effort terrestre, que celles qu'il nous plaît de lui opposer, nous qui sommes appelés à unir nos faiblesses à sa force, nos pesanteurs à son élan.

Son but, en tant qu'il agit par le Christ, homme universel, et par l'Église, organe de cette incarnation continuée, c'est de rendre fils de Dieu, dans le Christ, et par conséquent dans l'Église, l'universalité des hommes; c'est, selon le mot tant de fois cité de l'Écriture, de *renouveler la face de la terre*. Il le peut, quant à lui, sans effort; il le peut, avec nous, si nous le voulons, en y mettant les conditions de durée et de soumission aux complexités inévitables d'une telle œuvre.

Si donc un arrêt de développement se produisait jamais dans l'Église, il faudrait en accuser les hommes, qui se montreraient ou lâches dans l'action conquérante que suggère toujours l'Esprit, ou rebelles aux effets de cette action. Ou bien alors, il faudrait arguer de contingences qui peuvent toujours, momentanément, arrêter l'essor le plus large.

Mais en fait, nous n'avons pas besoin de recourir à ces explications in extremis.

A aucune époque, la vitalité de l'Église n'a cessé de se manifester par des acquisitions nouvelles. Elle a subi des pertes, comme le vivant qu'une maladie ou une opération douloureuse prive d'un membre; mais elle les a réparées amplement.

Le nombre de ses adhérents n'a jamais cessé de croître.

La force de vérité qui est en elle; cette adapta-

tion merveilleuse aux lois de la vie qui fait d'elle, précisément parce qu'elle est divine, la plus humaine et la plus pratique des institutions; l'attirance des espoirs illimités qu'elle permet; le poids des désirs qu'elle satisfait, des aspirations naturelles auxquelles elle montre leur objet adéquat, plus que cela, surabondant : c'en est assez pour lui amener, d'un mouvement continu, ces êtres de désir que nous sommes.

Non que tout désir implique, de soi, la vérité de ce qui s'offre à le satisfaire; mais le désir qui amène à l'Église, par elle au Christ, par le Christ à Dieu, c'est l'être même du cœur humain, et rien ne satisfait l'être, si ce n'est l'être; rien ne nourrit un vivant et ne lui procure l'apaisement, si ce n'est l'aliment proportionné à sa nature : herbe pour l'herbivore, chair pour le carnivore; pour l'homme, divinité participée sous forme de vérité et de bonheur.

De sorte que, ici, désir et vérité se rencontrent. Nous n'aspirons à Dieu que parce qu'il est notre aliment. Si ce Dieu vit dans l'Église, par le Christ, il est normal qu'en lui apportant une âme saine, droite, dégagée des complications qui peuvent toujours, accidentellement, embrouiller nos cerveaux, on le reconnaisse et on l'adore.

C'est ce que voulait dire le Sauveur au philosophe dédaigneux et distrait qu'il trouvait dans Pilate. « *Je suis né,* disait-il, *et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité; quiconque est fils de la vérité entend ma voix.* »

Il y a lieu seulement de se demander pourquoi le christianisme, parti pour sa carrière comme le géant soleil de la Bible, ne mérite pas encore le

même éloge que l'astre : *Rien n'échappe à ses feux.*

Mais cela, à le juger en général tout au moins, n'est pas un grand mystère.

Au lendemain de la Pentecôte, sous l'impression des grands événements accomplis, des paroles entendues, poussés par les clameurs de la croix, les Douze et leurs disciples des premières générations se précipitent à l'œuvre avec une ardeur conquérante qui ne pourra se retrouver que rarement, jamais avec un tel ensemble.

Régulièrement, un siège commence par un lent investissement et se termine par l'assaut. Ici, c'est le contraire. L'assaut d'abord, parce que, au moral, et surtout au surnaturel, une manifestation initiale est indispensable. L'Épiphanie a précédé la vie cachée.

Et puis, la citadelle est là, à pied d'œuvre; le christianisme est né sous ses murs : c'est ce pouvoir formidable de Rome, qui peut tout écraser et qu'il faut vaincre. Après, les armées se dissémineront et agiront avec moins de fièvre. A la période de conquête succède toujours la période d'organisation. Les soucis administratifs, même pour le spirituel, vont croissant avec l'ampleur des richesses amassées.

Enfin, à ces raisons ultra-générales, s'en ajoutent d'autres d'ordre psychologique et historique, expliquant que tout n'aille pas, toujours, comme au début du christianisme.

Les libertés individuelles viennent en cause, dans un domaine où le principal est l'adhésion, la conversion du cœur. Et sans doute, les libertés indivi-

duelles, prises une par une, n'ont pas de raisons d'être meilleures ici que là; mais il y a des courants; il y a des crises de bon ou de mauvais vouloir, chez les générations qui se succèdent. Bien des causes peuvent y concourir.

Or, le berceau de l'Évangile semble, à ce point de vue, avoir été placé providentiellement dans un milieu des plus favorables. Toutes les philosophies ayant fait faillite, et le mélange des cultes venus de tous les points de l'univers réveillant fortement les âmes sans avoir de quoi les satisfaire, l'impuissance spirituelle et l'ardeur spirituelle s'ajoutaient pour *préparer les voies du Seigneur,* pour donner de l'écho à la parole prononcée par Jésus dans le parvis du Temple et reprise par l'Église : « *Quiconque a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* »

Plus tard, les situations seraient souvent différentes, et deux cas se présenteraient, contraires entre eux, également étrangers au premier, qui concluraient à une réduction d'influence de l'Église.

D'une part, les bienfaits de l'Église, les résultats moraux et sociaux de son action s'infiltreraient dans des milieux non encore conquis, se conserveraient dans des milieux séparés, les empêchant, quelque paradoxal que cela paraisse, de venir ou de revenir à elle.

Cela n'est paradoxal qu'en apparence. Quand une source jaillit, elle fait pousser des plantes, puis, peu à peu, une forêt. La forêt, à son tour, retient l'humidité, et plus d'un arbrisseau, s'il philosophait, croirait inutile la source.

Nous connaissons cela! Combien de gens nous disent : Je n'ai pas besoin de l'Église : ma vie morale

s'établit sans elle et se suffit. Ils ne songent pas que leur vie morale émane de l'Église, par l'intermédiaire d'un milieu spirituel, d'une atmosphère que le christianisme a séculairement pénétrée de ses aromes. De sorte que leur raisonnement revient à ceci : Je puis dédaigner mon père, ayant touché mon héritage.

Seulement, comme ces héritages-là se dissipent, nous avons vu nos générations revenir au paganisme, pour avoir cru que leur christianisme démarqué leur suffirait sans le Christ. C'est ainsi que nos jeunes Turquies, nos jeunes Japons, et la Chine peut-être à leur suite, recevant par infiltration des valeurs sociales issues primitivement de l'Évangile, pourront se croire en état de s'en passer, le considérant comme une étape. Il faudra voir le résultat. La jeune Turquie nous le montre déjà en suffisance.

L'autre cas est inverse. Il est dit dans l'Évangile : *On donnera à celui qui a.* Certains milieux n'ont pas assez, moralement, pour se trouver préparés à l'Évangile. Engourdis séculairement; pliés à des formes religieuses grossières qui ont émoussé en eux le sens du besoin, ils sont des vases sans anses et pesants, qu'on ne sait comment saisir.

Il y a bien en chacun le désir de fond, le besoin de nature que nous avons analysé et que l'Évangile doit satisfaire; mais le désir ne s'élève à l'espérance et à la recherche que s'il voit du possible, s'il s'y sent adapté, éprouvant par contraste le sentiment de son vide. Ce serait le cas de répéter le mot que Pascal se fait dire par le Maître dans le *Mystère de Jésus :* « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Souvent, dans les contrées abordées par les missionnaires, la prédication évangélique apparaît étrangère et inassimilable par trop de valeur comparative. Les âmes d'élite y viennent; la masse est réfractaire. Il faut attendre. Quelque secousse morale ou quelque lent réveil feront se lever ces peuples *assis à l'ombre de la mort* et que la mort retient. Pour l'instant, ils ressemblent au gelé de Russie qui n'a pas froid et ne veut pas qu'on le frictionne. L'ordre de Varsovie, la paix du cimetière moral sont un des grands ennemis de l'Évangile.

Mais l'obstacle le plus puissant, peut-être — et celui-là est universel, l'Église l'a trouvé et le trouve devant elle dans tous les siècles — c'est celui qui vient de la politique.

Prenons ce mot dans son sens le plus général, pour signifier les particularismes nationaux ou ethniques, qui répugnent à une incorporation à vrai dire exclusivement spirituelle; mais qu'on soupçonne instinctivement, et, croirait-on, invinciblement, de vouloir déposséder l'État, de vouloir constituer un État dans l'État.

Ce soupçon est d'autant plus facile à former, chez les non-chrétiens, et aussi chez les chrétiens dissidents, que tous, nous l'avons vu, confondent plus ou moins complètement, en doctrine ou en fait, le spirituel et le temporel.

Les missionnaires qui abordent en Chine représentent, pour la masse, les *diables étrangers;* les catholiques de Londres, c'est *la mission italienne.* Dans ces conditions, pour ceux qu'abusent de tels propos, ce n'est plus seulement la malice native,

qui résiste à Dieu; c'est ce qu'il y a de très bon dans les âmes, qui vient mettre en échec ce qu'il y a de meilleur. Outre la crainte des sacrifices exigés, les habitudes d'esprit à répudier, les longues hérédités à secouer, choses déjà douloureuses, il y aura, contre la foi, ces sentiments plus que respectables : le patriotisme et la solidarité de race. Ceux chez qui la hiérarchie des valeurs n'est pas bien établie, ou qu'on égare, seront donc nécessairement réfractaires. Ils s'éloigneront, par vertu, du foyer des plus hautes vertus.

Il ne s'agit pas d'épuiser en ces quelques mots une question de fait infiniment complexe : nous marquons quelques directions; nous suggérons quels genres d'obstacles arrêtent pour si longtemps la conquête ample que nous disions être de droit, étant donné ce qu'est l'Église.

Le Sauveur y fit allusion toutes les fois qu'il combattit — et ce fut souvent — le messianisme juif tout imbibé de ce qu'on pourrait appeler, avec le socialiste Bernstein, le *catastrophisme.*

Une catastrophe morale, une subite manifestation de puissance, une ruée irrésistible de Dieu, si l'on peut ainsi parler : voilà ce qu'attendaient de leur Messie les meilleurs des Juifs. Les autres n'attendaient que de la politique lucrative : ne plus payer le tribut à César et continuer à le ronger par l'usure.

Jésus oppose sans cesse à cette conception celle qu'exigent les voies providentielles; celle que suggère la nature, œuvre de Dieu aussi, et sur laquelle se calque la surnature.

Grandiose évolution à partir du rien; marche rapide à certains moments et piétinements ou reculs à

d'autres; lent envahissement de ce qui arrête; lente usure de ce qui résiste; patience, ténacité et acceptation des limites imposées par une multitude de conditions impliquées l'une dans l'autre, comme une forêt de lianes : tels sont les procédés de la nature, et aussi ceux de l'histoire, l'histoire chrétienne comme l'autre.

Toutes les paraboles de Jésus relatives à son œuvre tendent là, et toute son action les confirme. Quand il fait des miracles, il entend bien prouver sa mission; mais non pas l'exercer comme par une contrainte morale. Aux coups d'éclat, il oppose l'invisible travail de la semence dans la terre; à l'instantanéité, la lenteur; à l'infaillibilité, la relativité imposée par la liberté des âmes; à l'imminence, un lointain indéfini.

On imagine volontiers que l'*Agonie,* au jardin des Oliviers, consista en partie dans cette vision exaspérante, pour une âme de feu, des retards millénaires imposés à ce qu'il contemplait tout présent en soi, et que son acceptation des avenirs effarants par lesquels il faudrait passer, pour entrer dans les vues d'une Providence aux yeux de laquelle *mille ans sont comme un jour,* était incluse dans ce mot soumis : « *Que ta Volonté soit faite, Père, et non pas la mienne.* »

Le dernier mot de tout cela, c'est que le *Royaume de Dieu est en nous,* et que nous, ce n'est pas chacun seulement; mais tous; mais le tout, avec ses emboîtements, ses enlacements inextricables.

Si le monde venait tout d'un coup à la vérité; s'il y venait seulement d'un pas régulier, ce serait sans doute un plus grand miracle : mais l'œuvre

rendue ainsi plus divine d'un côté le serait moins de l'autre, parce qu'elle serait moins sage.

Bien mieux, ce ne serait plus l'œuvre entreprise : œuvre à deux, reposant sur l'incarnation. Ce serait Dieu sans nous, au lieu de Dieu avec nous. Ce ne serait donc plus la religion, qui est un lien entre Dieu et nous. Ce ne serait donc pas, surtout, la religion vraie, puisque l'humanité ne serait pas épousée telle qu'elle est, mais faussée, sous prétexte de son emploi ; absorbée, pour un meilleur succès prétendu qui serait au vrai un échec moral de l'œuvre.

N'importe, la vie est là qui attend sa pâture vivante. L'Esprit tient sa lumière et sa chaleur au contact, derrière l'amiante obscur et athermique de nos cœurs. Le Sauveur se tient à la porte de l'âme humaine, et il frappe. On refuse ou l'on oublie d'ouvrir ici ou là ; mais que de portes éblouies, sur la surface de l'univers, en dépit de celles où la nuit s'obstine !

Il en est qui nous disent : C'est fini ! Vous n'avez plus la vie en vous. La foi s'en va ; notre milieu se déchristianise ; le Christ a perdu du terrain dans les classes dirigeantes de l'Europe ; quand il viendra, selon le mot que vous nous citez, *trouvera-t-il encore de la foi sur la terre ?*

Ceux qui parlent ainsi prennent leur petite pensée pour la boussole universelle, et ils ne voient même pas autour d'eux la désaffection croissante pour leurs négations et le renouveau marqué de la pensée catholique.

Chantecler se figurait qu'il faisait lever le soleil ; il en est qui se figurent que leur négation fait coucher les astres. Ils le font croire autour d'eux à

quelques timides ; à nous aussi, ils cherchent à en imposer.

Mais regardant plus en large, sans parler de constatations toutes proches, nous nous apercevons que le troupeau du Christ s'est accru, dans ce siècle incroyant, avec une fécondité admirable. Vingt millions d'âmes, au moins, ont uni leurs voix à celles qui chantaient déjà dans le monde l'éternel *Credo*.

Et qu'on ne dise pas : Ce sont des Barbares, pour qui le catholicisme est une étape à traverser et un progrès relatif destiné à les amener au nôtre ! Des peuples qui jouissent largement du soi-disant progrès définitif, comme l'Angleterre, comme les États-Unis, sont attirés invinciblement par cette vie catholique qui apparaît une mort à nos docteurs d'anticléricalisme. Il y a un siècle, on comptait aux États-Unis cent mille fidèles à peine : on en compte aujourd'hui quatorze millions, et ce chiffre s'explique pour une part sans doute par l'immigration, mais pour une part aussi par les conversions. Dans une seule paroisse de Washington, on reçoit au baptême plus de cent adultes par année.

En Angleterre, c'est annuellement un chiffre de six mille âmes qui revient à l'Église ; généralement, elles appartiennent aux classes les plus élevées ; ce sont fort souvent des pasteurs, dont la religion et la situation ne font qu'un ; qui doivent donc tout quitter, renoncer à tout pour obéir à leur conscience. Ce ne sont pas là des primitifs qui font leur transition !

Non, certes ! la situation de l'Église dans l'univers n'est pas ce que de petits esprits se l'imaginent. L'univers matériel et l'univers des âmes offrent à

l'Evangile des espaces démesurés. Il s'y avance d'un pas inégal peut-être; faisant halte parfois, soit pour organiser ses acquisitions, soit pour panser une blessure — divin marcheur qui saigne toujours des clous et des épines de la croix — mais ne renonçant jamais à l'étape; ayant toujours les yeux sur le but; comptant sur des promesses que nous seuls, par une malice invétérée, avons le pouvoir de rendre vaines; sachant d'ailleurs que le cœur de l'homme n'est pas si dur, si aveuglé sur son propre intérêt, si pervers qu'il y ait lieu de désespérer de lui.

Alors, se sachant égale à l'immensité de l'univers, à l'immensité des temps et à l'immensité de nos cœurs, l'Église patiente et fait son œuvre. Son ardeur tranquille cherche toujours à répandre la vie qu'elle contient. Mais c'est en profondeur surtout, qu'elle travaille, persuadée qu'un petit groupe où palpite sans réduction d'influence l'esprit universel de son Dieu la fait voir catholique plus que ne le ferait une confédération d'empires, si dans ceux-ci régnait le particularisme de castes, de sectes, de nationalités, de couleurs, ou d'égoïsmes.

Et d'ailleurs, pour une part, les deux choses vont ensemble. Les époques où l'Église semble voir sa puissance d'expansion s'atténuer sont généralement celles où la vie intérieure des chrétiens est plus tiède. Les époques de conquête sont celles où, au dedans, l'Esprit de Jésus-Christ est actif.

Il y a là une leçon, pour ceux que tourmente sincèrement l'avenir de leur Église. S'ils la veulent effectivement *catholique,* qu'ils soient, eux-mêmes, catholiques effectivement.

CHAPITRE V

L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

Nous arrivons au quatrième caractère qu'on a coutume d'attribuer à l'Église.

L'*apostolicité* : ce mot dit tout de suite à notre esprit ce qu'il entend signifier. Pour le justifier, nous n'aurons qu'à faire appel une fois de plus à la nature d'une société religieuse qui, si elle n'était apostolique, ne serait rien.

L'Église, c'est l'humanité religieusement organisée, sous l'influence de l'Esprit du Sauveur, et procédant de ce dernier comme chef de race surnaturelle.

Dans cette définition de l'Église, l'apostolicité est incluse, puisque, prétendant être une vie émanée du Sauveur, celui-ci jouant le rôle de chef de race, l'Église n'a de valeur que si elle se rattache effectivement au Sauveur par une continuité ininterrompue et authentique.

Or, de cette continuité, le point de départ est le choix des douze apôtres, leur investiture comme représentants de Jésus, leur mission solennelle et l'établissement régulier de leur succession, en ce

qui concerne l'autorité; de leur tradition, en ce qui concerne l'ensemble du groupe.

Ce sont les Douze qui, entre le Christ et nous, établissent le passage. Ils soudent la chaîne. Ils sont le premier anneau entièrement humain. S'il y avait une cassure; si toute la chaîne ne tenait pas au premier anneau, elle ne tiendrait donc pas non plus à la clef de voûte mi-divine mi-humaine qu'est le Christ; elle ne tiendrait donc pas à Dieu.

Comme elle prétend y tenir, il ne faut pas s'étonner de voir appeler, chez nous, l'autorité centrale le *Siège apostolique*, et l'Église tout entière revendiquer une note d'apostolicité sans laquelle elle ne serait pas, authentiquement, cette synthèse du divin et de l'humain inaugurée dans le Christ par l'Incarnation; continuée en nous par cette incarnation permanente, sociale, appelée Église.

Aussi peut-on voir dans l'Évangile quelle importance le Sauveur attache manifestement à la constitution de son groupe de disciples.

Au début, il avait paru les cueillir au hasard. Au bord du Jourdain, au moment de son baptême; en Galilée, le long du lac; au bureau des douanes de Capharnaüm ou sous le figuier de Cana, il dit : *Viens!* et l'on vient. Déjà, d'ailleurs, il donne à quelques-uns des noms caractéristiques de leur mission, et, par cette prophétie, marque leur place dans son œuvre en prévision de l'avenir.

Mais quand il veut définitivement établir le collège apostolique, il passe toute une nuit en prières sur une colline; le matin, il fait ses choix et détermine les rôles. Toutes ses paroles marquent des intentions solennelles. « *Ce n'est pas vous qui m'avez*

choisi, leur dit-il, *c'est moi qui vous ai choisis.* » — « *Qui vous écoute m'écoute; qui vous méprise me méprise.* » — « *Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* » — « *Allez et enseignez toutes les nations, leur apprenant ce que je vous ai commandé.* » — « *Celui qui croira et sera baptisé* (c'est-à-dire sera incorporé à la vie nouvelle), *celui-là sera sauvé,* et *celui qui ne croira pas,* (c'est-à-dire qui ne sera pas incorporé d'une façon ou une autre à la vie que j'apporte), *celui-là sera condamné.* »

Par ces paroles et par ces faits, auxquels s'en joignent beaucoup d'autres, Jésus marque sa volonté de se rattacher au monde par les Douze; de marcher vers l'avenir par ce seuil.

Cette noble entrée des siècles chrétiens, ces débuts de notre vie collective, pleins du souvenir vivant et de l'influence effective du Sauveur, s'appellent *les temps apostoliques.* C'est là le chemin par lequel nous arrive la vie divine qui, un jour, à Bethléem, toucha le sol.

Pour mieux comprendre ce caractère de notre organisation religieuse que nous appelons l'apostolicité, on trouve du secours dans une phrase que nous avons déjà empruntée à la préface du *Traité du vide*, de Pascal : « L'humanité est comme un homme unique qui subsiste toujours et apprend continuellement. »

Un homme unique a sa continuité à travers les temps. Tout vivant est un continu qui se déroule, à travers une série d'états, dans l'unité d'un plan organique qui, pris en soi, ne présente aucune

coupure. L'automatisme qui entraîne le vivant est comme une tradition venue de l'engendrant et qui s'applique autant qu'elle peut à en perpétuer les caractères.

Il se fait ainsi, du père au fils, puis dans la vie du fils en ses divers états, puis au delà, un passage d'unité qui est à la multiplicité de nos vies ce qu'est le fil aux grains d'un chapelet continu, ou si l'on veut une comparaison moins grossière, ce qu'est l'idée à ses incarnations successives.

Quand il s'agit du spirituel, la continuité s'appelle proprement *tradition*. Quand le spirituel en cause est l'action religieuse du Sauveur, la tradition prend une unité que ne présentent nulle part ailleurs les traditions humaines.

Toute tradition est limitée en ampleur, sauf celle qui vient du chef de race. Puisque, en Jésus, la race des fils de Dieu est contenue, en principe, tout entière; puisqu'il est, par mérite et par influence, l'engendrant universel des élus, la tradition religieuse qui vient de lui a un caractère universel. Rien ne peut accéder à Dieu, en principe toujours, qui ne soit compris dans cette tradition. Il est, Lui, comme le dit notre Apôtre, le nouvel Adam, dont le sang répandu passe en nos veines; dont l'Esprit est notre souffle; dont le mérite multiplie nos valeurs, portant à l'infini le néant que nous sommes; dont la puissance médiatrice actionne, au dedans, le christianisme, pareille au germe inextinguible qui, depuis les débuts de notre race, allume la vie dans des milliers de cerveaux et de cœurs.

Si l'on se souvient que Jésus est Dieu, et que l'Esprit qu'il nous communique est un Esprit vivant et

éternel, on concevra que la continuité de l'Église à travers le temps revêt une forme d'unité qui dépasse l'unité du temps; qui plante la vie chrétienne dans cette éternité dont Platon disait que le temps n'en est que l'image mobile.

L'Église, par Dieu, est au-dessus du temps; elle le touche par le Christ; elle prolonge ce contact au moyen des apôtres, puis au moyen de la tradition par laquelle ils s'étendent vers l'avenir.

Appeler l'Église apostolique, c'est donc tout simplement l'appeler divine, chrétienne, traditionnelle, en un mot *une*, en Dieu, selon le temps, comme nous l'avons appelée *une*, en Dieu, selon l'espace.

L'apostolicité n'est que l'unité dans l'ordre du temps, en soulignant le point d'attache de la lignée chrétienne à son Christ, en la personne des Douze.

C'est bien pour cela que les dissidents, conscients comme nous de l'impossibilité de se rattacher à Dieu autrement que par le Christ, et de se rattacher au Christ autrement que par les apôtres, prétendent que ce sont eux, qui sont apostoliques; qu'ils gardent, eux, la véritable tradition, dont l'Église romaine aurait dévié.

Mais comment justifieraient-ils cette prétention, eux qui sont individualistes, et qui, étant individualistes, ne peuvent être en continuité avec rien?

Qu'ils professent la doctrine des apôtres, ne le discutons pas pour l'instant. Si l'on voulait être malicieux, on leur demanderait : Laquelle? Ils en ont tant! Mais ce n'est pas la question. Professer la doctrine de quelqu'un, la professer à part soi, la pratiquer sous sa responsabilité exclusive, ce n'est pas

être en continuité sociale avec lui. La société requiert autre chose qu'une doctrine ou une pratique librement communes. La société requiert l'organisation, l'autorité, le gouvernement, la mise en commun, sous ce gouvernement, des activités qui représentent le but social. Bref la société est une vie commune, une *symbiose*, dirait un savant.

Pour le protestant, il n'y a pas de symbiose; pas de vie en commun des chrétiens. Si l'on en crée une dans les sectes, c'est arbitrairement, en formant des groupes qui n'ont, selon la théologie réformée, aucune fonction religieuse. Pas de sacerdoce proprement dit : chacun est prêtre, son propre prêtre. Pas d'évêques continuateurs des apôtres. Pas de Pape successeur de Pierre. Tout cela n'est que mimé, s'il n'est pas écarté. Comment, dès lors, parler d'apostolicité dans le sens profond et plein que comporte notre théologie catholique?

C'est toujours le même grief qui revient, parce que, vraiment, les conséquences s'en font voir dans tous les domaines.

Déclarer que chacun de nous se rattache au Christ directement, à titre individuel, sous la poussée de l'Esprit, à vrai dire; mais cet Esprit agissant en chacun solitairement, sans nul organe social, sans nulle continuité, par conséquent, ni dans l'espace, ni dans la durée : parler ainsi, c'est évidemment supprimer l'importance religieuse des apôtres.

Supposez une coupure entre le Christ et nous; supposez que sa doctrine, contenue dans l'Évangile, soit exhumée, aujourd'hui, de quelque fonds d'archives : un protestant, s'emparant du volume et le lisant sous la lumière de l'Esprit, peut commencer

sa vie chrétienne. Un catholique ne le pourra pas. Pourquoi ? Parce que le principe individualiste gouverne le protestant, et le principe social le catholique. Parce que le protestant solitaire peut se fier à un livre, et que le catholique requiert une vie à laquelle il se joint, vie que le livre sacré contribue à nourrir ; mais qu'il ne peut faire naître, n'ayant de valeur que dans et par l'Église. « Je ne croirais pas à l'Évangile, disait Augustin, si je n'étais mû en cela par l'autorité de l'Église. »

Le protestant, exposé, prétend-il, à l'action du ciel, croit se suffire. Le catholique, lui, ne se sent sous le ciel et en relation intime avec lui que s'il est dans le groupe organisé que Dieu anime : groupe dont le Christ est chef, dont les chrétiens de tous les temps sont les membres, attendu que ce groupe a son unité temporelle comme il a son unité spatiale, étant *un* dans Celui qui appartient à tous les temps : le Christ ; un, par le Christ, avec Celui qui domine et unifie tous les temps : Dieu.

« *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie* », a dit le Sauveur. Comme sa mission à lui prolonge Dieu jusqu'à nous par une incarnation qui fait une unité de Dieu et de l'homme : ainsi la mission des apôtres prolonge vers nous le Christ, et Dieu qui lui est conjoint, faisant une unité, en Dieu et en Jésus, entre tous les humains de tous les âges.

Voilà ce que c'est que l'apostolicité. Luther, Calvin n'ont rien compris à cela ; ils ont rompu la chaîne. Leur Dieu est individualiste. Leur Christ est un personnage lointain, auquel ils ne sont reliés que par un livre. Et dans ces conditions, leurs apô-

tres à eux ne sont rien, que des protestants avant le protestantisme, des isolés les uns par rapport aux autres, des isolés par rapport à nous, qui sommes aussi des isolés. Cela, au lieu de la grande vie commune qui, dans la conception catholique, enveloppe les temps et les lieux de son accolade immense.

La personne éternelle de Pascal, transposée au surnaturel, dans l'Église, est une pensée autrement haute que la pensée réformatrice.

Réformer de cette façon; réformer une vie en la supprimant, en réduisant ses éléments à l'état de bribes inconsistantes, c'est une étrange réformation!

Les protestants ont réformé comme la branche qui, mécontente de l'arbre, s'arracherait violemment et jetterait sur le sol toutes ses feuilles. Mieux eût valu, renforçant la sève dans la branche et l'exposant, docile, aux influences du ciel, agir par là sur l'arbre entier. Tout le monde eût profité d'une haute réforme ainsi comprise. Celle de Luther a appauvri l'arbre chrétien et a tué la branche qui ne craignit pas de tomber sous la sentence du Maître : « *Le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure attaché au cep.* »

Mais laissons là nos frères tristement séparés. Prenons conscience, nous, de l'union adorable que Dieu établit entre les grains de la grappe universelle, grâce à la sève qui coule, venue du cep sacré, par ceux qu'il a entés sur lui : les Douze, et nous communiquant tes sucs nourrissants, terre divine, Cérès aimante et ineffable qui portes les humains et leurs moissons ; qui alimentes leur vie d'un aliment de vé-

rité et d'amour ; qui leur donnes tout, répartissant seulement à travers le temps, pour un don supérieur, la progression de ce don qui est toi-même.

S'il est vrai, comme l'a écrit Spencer[1], que « l'ecclésiasticisme représente le principe de la continuité sociale » ; qu'il consacre « l'autorité des morts sur les vivants » ; qu'il « sanctifie l'autorité du passé sur le présent », et que, par suite, une de ses fonctions est de « préserver le produit organisé des expériences primitives contre les effets altérants des expériences présentes », on doit voir quelle valeur religieuse l'apostolicité exprime pour nous. Elle est l'autorité des grands morts, juges des douze tribus d'Israël symboliques ; elle est, par eux, l'autorité du plus grand mort : Celui qui a revécu, mais se tient dans l'invisible ; et, par ces morts sacrés, elle est l'autorité du Vivant immortel, à nous communiqué selon les lois de visibilité, de sociabilité et donc aussi de continuité que nous avons dû reconnaître.

Grâce à ces hommes prédestinés, qui sortirent de la chambre haute du mont Sion pour conquérir le monde et les siècles, Dieu est avec nous, adhérant par son Christ à toute l'humanité solidaire.

Tout ce que Dieu possède est à nous ; ce que le passé en reçut est près de nous.

Par cette continuité qui fait de nous comme les contemporains de nos apôtres, les apôtres, et par eux tous les biens dont ils furent les dépositaires, sont les contemporains de tous les temps.

1. *Principes de Sociologie,* p. 130.

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE « ROMAINE »

La note d'apostolicité se précise par une autre. Nous disons : L'Église une, sainte, catholique, apostolique et *romaine*.

Ce caractère romain de l'Église est ce que certains lui reprochent le plus. Nous aurons à dire pourquoi ; mais avant de discuter, comprenons.

L'Église romaine, cela veut dire : L'Église qui se rattache aux apôtres, dont le chef était Pierre, évêque de Rome, et qui a donc pour chef, au cours des âges, le successeur de Pierre, l'évêque de Rome.

Cela n'a rien de mystérieux. Il s'agit de ramener l'apostolicité à son centre. Pour rattacher vraiment notre groupe religieux au groupe primitif qui a servi d'embryon à l'Église, ne faut-il pas le rattacher au centre d'unité de ce groupe primitif, représenté par Simon-Pierre ?

A aucun moment de sa vie, l'Église n'a été une anarchie. On ne trouve certes pas, à ses débuts, une organisation comme celle que nous voyons sous nos yeux ; mais il y en avait l'ébauche. L'ébauche, ce n'est pas à dire la même chose en petit, ainsi que se le figurent quelques-uns, — comme si l'on devait

trouver dans l'Église primitive un petit cardinalat, une petite congrégation de l'Index, et, de même, un pouvoir pontifical défini ainsi que le nôtre. Ces vues, peu scientifiques, on l'avouera, contredites par l'histoire très manifestement, ne s'imposent aucunement à nous. On ne trouve pas non plus, dans un gland, de petites branches ornées de petites feuilles, portées par un petit tronc. La poussée organique d'un vivant n'est pas un simple dépliage. Anaxagore croyait cela ; mais la science ne le croit plus.

Ce qu'il y avait dans l'Église primitive, c'est une Église *primitive,* c'est-à-dire un germe doué d'une tendance active vers ce que nous voyons. Germe défini en soi ; possédant des caractères propres et un commencement d'organisation, de telle sorte que l'ordre actuel en devait sortir par un concours de circonstances qui seraient au germe primitif ce que la terre et l'atmosphère sont à la plante.

Or, qu'est-ce donc qui, dans l'Église embryonnaire, représentait l'autorité centrale où nous voyons aujourd'hui le lien de notre Église ? C'est le primat de Simon-Pierre ; c'est sa situation particulière par rapport aux Douze et aux disciples qui s'étaient joints à eux au nom du Sauveur. « *Pais mes brebis ; pais mes agneaux* », lui avait dit Jésus au bord du lac, au moment où, ressuscité et près de quitter les siens, il leur marquait leurs rôles. Et toute la tradition a compris que cela voulait dire : Sois le pasteur des pasteurs, en même temps que du troupeau.

D'ailleurs, une parole capitale, plus claire encore que celle-ci, avait été dite quelques mois avant à

Césarée de Philippe. Pierre ayant solennellement confessé le Christ, répondant pour les Douze et déclarant leur foi comme leur porte-parole naturel et inspiré, Jésus avait répondu à sa déclaration par cette autre : « *Et moi je te dis : Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.* »

Parler ainsi, ce n'était pas fonder l'Église sur un calembour, comme le prétendent quelques plaisantins, c'était renouveler une prophétie qui était déjà contenue dans le nom symbolique imposé à l'apôtre au moment de sa vocation. « *Tu t'appelleras Pierre, ou Rocher* », cela voulait dire déjà : Tu seras le fondement de mon œuvre.

On insiste maintenant sur la durée de ce rôle, que les dissidents voudraient croire personnel, et qui, selon les paroles de Jésus, se fait voir aussi durable que l'Église, qui sera elle-même aussi durable que le séjour de l'humanité sur la terre : « *Tu es pierre, et sur cette pierre je fonderai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.* »

Ce qui est dit ici de la pérennité de l'Église n'est dit que pour souligner la pérennité du rôle attribué à Pierre.

Comme le fondement de la maison dure autant qu'elle-même : ainsi Pierre demeurera, par lui ou par ses successeurs, disons par sa fonction, le fondement de cette Église, contre laquelle les portes de l'enfer ne doivent pas prévaloir en raison même du solide fondement que Dieu lui donne. Tant que Pierre sera là, l'Église sera là ; tant que son rôle sera joué, l'Église demeurera ferme, et réciproquement, tant que l'Église subsistera, elle sera

portée par le rocher qui en est la première et commune assise.

Dès le lendemain de la mort du Sauveur, Pierre inaugure ce rôle de fondement spirituel; il confirme ses frères dans la foi en la résurrection de Jésus, point de départ de la vie en lui pour la suite des âges.

Selon Paul et Luc, c'est lui le premier qui adhère à la vie mystérieuse du Sauveur et qui communique aux autres la foi en ce dogme fondamental. Dans ce fait symbolique, les Pères de l'Église ont vu le premier effet de la primauté qui devait aller se caractérisant de plus en plus, jusqu'à ce que le Concile du Vatican en précisât la formule dernière.

Or, de cette primauté au caractère romain de notre Église, il n'y a plus que l'épaisseur d'un fait; à vrai dire d'un fait tellement considérable que l'avenir du monde en fut changé et que des luttes ardentes furent instituées de notre temps pour et contre sa réalité d'une part, sa signification de l'autre. Il s'agit de la venue de saint Pierre à Rome.

En venant à Rome, soit peu de temps avant sa mort, soit vingt-cinq ans plus tôt, comme on l'a longtemps cru; en fixant là, en tout cas, le siège de sa fonction, Pierre donne à cette fonction des titulaires d'avenir. L'hérédité, qui ne peut pas être, ici, *personnelle,* sera *réelle,* dans le sens juridique du mot; elle tiendra au siège. L'évêque de Rome sera le successeur légitime de Pierre, comme le fils d'un roi est le successeur légitime de ce roi. De sorte que la continuité de gouvernement sera assurée, dans l'Église, par la continuité de succession des évêques de Rome.

Il ne sera pas nécessaire, pour cela, que les Papes habitent à Rome. Rome étant le point de départ de cette suite successorale, cela suffit pour que, en tout état de cause, Rome fût-elle arrachée à nos pontifes, détruite même, notre Église puisse être appelée *romaine*, ce qui signifie, encore une fois, *pétrinienne*, c'est-à-dire apostolique par antonomase, par là chrétienne authentiquement, par là divine.

C'est en ce sens que les anciens Pères disaient : Là où est Pierre, là est l'Église : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.* Cela veut dire : Là où est le centre, là est le cercle ; là où est l'autorité centrale, là est la société.

On ne sera pas sans remarquer, même après les longs siècles écoulés, ce qu'il y avait de providentiel dans le choix de Rome comme centre de la catholicité, comme origine de tout le mouvement de conquête et d'organisation, d'extension et de concentration de l'Église universelle.

Jérusalem, ville d'Orient, ville du passé religieux du monde, serait le point de départ des initiatives sacrées ; elle n'en serait pas le centre. A l'orient, le soleil point ; mais au midi s'affirme la persévérance du jour, la distribution régulière des clartés, la puissance d'enveloppement lumineux et la régulation de la vie sur la terre.

Rome serait le midi du soleil chrétien.

Ce que Rome était pour le monde : un centre, Pierre l'était pour l'Église ; et comme la ville par excellence, *Urbs*, rayonnait sur le monde et adressait les proclamations de ses maîtres *Urbi et Orbi :* ainsi, au spirituel, ferait l'Église.

La rencontre devait se produire; elle se produisit, et c'est grâce à elle que Rome est encore Rome; mais c'est grâce à elle également que l'Église, humainement parlant, est l'Église. Non que le catholicisme n'eût pu s'établir autrement, ou ailleurs; mais Dieu n'a pas coutume de se passer, pour en prendre d'autres, des instruments qu'a préparés sa providence. L'œuvre de la civilisation temporelle et l'œuvre religieuse trouvent en lui leur contact : il les aide l'une par l'autre.

En ce sens-là, il est très vrai de dire que la conquête de Rome par l'Église a été pour elle la route de l'avenir, le moyen le plus puissant d'universalité et de concentration unitaire.

En retour, si Rome exerce encore aujourd'hui cette attraction miraculeuse qui en fait non la *citta* italienne, mais une cité mondiale, bénéficiant, pour la hantise et pour l'admiration, d'un plébiscite universel, à qui le doit-elle ?

Les grandes vaincues de l'histoire : Memphis, Thèbes, Ninive, Babylone, Athènes même périrent ou s'atrophièrent. Grâce au rocher évangélique, Rome s'éleva plus haut. Elle monta au monde de l'Esprit et elle y demeure. Le sceptre de la croix lui aura été plus profitable que les aigles. Elle avait conquis par les armes les rives admirables et fertiles, mais étroites, après tout, de la Méditerranée : par l'Esprit, elle conquit le monde lointain; elle entra en communication avec les Mondes. Et ce qu'elle avait perdu à la première coalition de peuples contre elle, quand elle l'a transposé au spirituel elle le confie à l'Éternité.

Il y a là une application de cet axiome que la

grâce ne détruit pas la nature, mais la couronne. Dieu couronna l'effort humain antérieur à son Christ et la civilisation qui en était le fruit, en faisant de la capitale du monde civilisé la capitale chrétienne, et par là une ouvrière d'avenir[1].

*
* *

Il est certain qu'au début de sa vie romaine, l'institution apostolique ne marqua que de signes à peine perceptibles cette primauté que nous voyons aujourd'hui si affirmée. Le lien paraissait lâche, entre l'évêque de Rome et les premiers pasteurs des églises.

J'en ai dit la raison générale : l'embryon n'est pas l'homme. Il y en a de particulières dans lesquelles on ne peut ici entrer. Le régime apostolique donnait à chacun de ceux qui avaient joui du contact personnel de Jésus, qui avaient entendu ses paroles, une sorte de rôle universel analogue à celui de Jésus lui-même. Une église qui avait à sa tête un des Douze se sentait à l'abri de toute déviation. Le recours à Rome, difficile en ces temps-là, ne semblait donc pas indispensable. On en trouve cependant de nombreuses traces; mais faibles relativement, et l'on devait s'y attendre.

Or, ce régime dure quelque temps encore chez des successeurs immédiats qui profitent naturelle-

1. En se souvenant des trois ordres de grandeurs de Pascal, on pourrait voir dans la Rome antique les *grandeurs de chair*, dans Athènes les *grandeurs d'esprit* et dans Rome chrétienne les *grandeurs de charité*.

ment des habitudes acquises; qui subissent aussi les impedimenta signalés.

Ce n'est guère qu'au IVe siècle, que la puissance romaine est nettement exercée[1]. Le pouvoir des autres évêques devient alors plus particulier à leurs églises, plus local; celui de l'évêque de Rome s'universalise à proportion, en vue de satisfaire aux besoins nouveaux d'une croissante unité et d'une complication fonctionnelle qui requiert une centralisation plus forte.

C'est au concile du Vatican, que la situation de la papauté s'est établie sur ses bases définitives. Les dissidents ont longuement protesté. Ils avaient raison; car c'était le dernier coup porté au particularisme dont ils se constituaient les champions.

Bien entendu, ce n'est pas ainsi qu'eux-mêmes comprirent les choses. Rome triomphait; Rome est une ville d'Italie : on affecta de conclure qu'une faction italienne triomphait. En fait de raisonnement rigoureux, on peut recommander ce sorite!

A Londres, disions-nous, des Anglicans appellent le groupe catholique : la *mission italienne*. Ceux qui parlent ainsi sont les mêmes qui appelaient Édouard VII, qui appellent aujourd'hui Georges V souverain *apostolique*. Eux qui ont anglicanisé l'Église universelle, ils nous reprochent de l'italianiser, et ainsi parlent, après avoir ainsi agi, ceux

1. La critique s'est à peu près fixée aujourd'hui sur cette date, après avoir essayé de la reculer de plusieurs siècles.

qui ont voulu germaniser l'Église, la gallicaniser, bref l'arracher à elle-même pour l'absorber ou la détruire.

Au fond de leur cœur, tous ceux-là, à supposer qu'ils soient sincères, doivent sentir s'agiter cet esprit particulariste qu'ils reprochent à l'Église de vouloir consacrer, alors que précisément elle s'en dégage. Bien loin que l'exaltation de Rome ait italianisé la religion, elle l'aura universalisée davantage, en ramenant à l'océan, où la barque de Pierre évolue, des fleuves qui s'attardaient dans les plaines nationales.

On ne saurait contester que des abus se soient produits. Des courtisans ont pu faire monter vers Rome un encens de plus ou moins bon aloi. Quelques camarillas italianisantes, bourdonnant comme des taons autour du Saint-Siège, ont pu tenter de le compromettre et y réussir parfois en dépit de lui. Ou bien encore, ce qui est plus honorable, d'excellentes âmes, dans l'enthousiasme d'une victoire unitaire réputée à bon droit précieuse, ont pu excéder dans l'utilisation de ses effets : ainsi l'enfant qui a découvert l'usage d'un objet s'en sert tout le temps et en abuse. Tout cela est humain. Mais serait-il équitable, serait-il sérieux de juger une institution séculaire à la mesure de ces menus incidents?

Élevant le débat, ainsi qu'il convient en matière si haute, on doit convenir que l'ultramontanisme, comme on l'a appelé, en franchissant les monts pour porter à Rome son hommage spirituel, se dégage simplement et définitivement, cette fois, du nationalisme religieux, conception païenne, pour

adhérer, en reconnaissant le père commun, à l'universalisme unitaire qui est le fond de la pensée chrétienne.

Et comme si la Providence avait voulu bien marquer ce commentaire, elle a permis que le moment où la Rome spirituelle triomphait fût aussi le moment où la Rome politique échappait à la domination des Papes.

Comprenons bien. On n'excuse pas les spoliateurs, et l'on n'oublie pas que la situation actuelle du Saint-Siège, protestataire sans statut juridique accepté, est intenable autant que la nôtre en France. Mais on dit que, providentiellement, ce dépouillement politique du Saint-Siège, coïncidant avec son exaltation au concile du Vatican, contribue à souligner le caractère exclusivement spirituel de la primauté romaine, et par là le sens universaliste, e non pas italien, qu'il y a lieu de lui accorder.

CHAPITRE VII

LE CARACTÈRE PROGRESSIF DE L'ÉGLISE

L'Apostolicité de l'Église, avec le caractère romain qui s'y trouve annexé, en orientant notre Église vers le passé, va-t-elle nous interdire de songer pour elle à l'avenir et de lui attribuer le progrès?

Ce serait fort mal comprendre.

Notre Église est progressive précisément parce qu'elle est apostolique. Si, en regardant de nous aux apôtres, elle vient; en regardant des apôtres vers nous, elle va, et se figurer qu'elle va ainsi à travers les temps comme un chariot chargé d'immuables bagages, ce serait ignorer sa nature et fausser cette note d'apostolicité que nous avons présentée comme la provenance authentique d'un *germe*.

Le royaume des cieux sur terre *est semblable au ferment* qui veut faire lever toute la pâte. *Il est semblable au grain de sénevé* qui devient un arbre : ce sont les comparaisons mêmes du Sauveur. « *Il en est,* disait-il, *du royaume de Dieu comme quand un homme jette de la semence en terre. Qu'il dorme ou qu'il veille, la nuit et le jour, la semence germe sans qu'il y pense. D'elle-même la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, puis le grain tout formé dans*

l'épi. Et quand le fruit est mûr, aussitôt on y met la faucille, car la moisson est là » (Marc, IV 26-29).

L'image est claire. Le semeur, c'est Dieu, et Dieu ne change pas; mais la semence change. Elle change non en nature : le grain de blé ou le noyau à fruit ne deviennent pas un gland; mais ils deviennent aiguille verte d'abord, plante frêle ensuite, puis arbuste, puis arbre, de la manière et selon la mesure que comporte leur essence.

Il y a donc lieu d'étudier ce caractère évolutif, qui n'est pas moins essentiel à l'Église que son apostolicité, qui en est l'autre face.

A propos du passage de l'Ancienne Loi à la Nouvelle, des préparations judaïques à l'éclosion chrétienne, saint Thomas d'Aquin rappelle cette disposition de la Providence qui conduit toutes choses peu à peu (*quodam temporali successionis ordine*) de l'imperfection à la perfection, comme nous de l'âge enfant à l'âge adulte [1]. Il entend ainsi rappeler le mot de saint Paul : « *La loi* (juive) *a été notre pédagogue, en vue du Christ* » (Gal., III).

A vrai dire, de cette remarque on pourrait inférer le contraire de ce que nous voulons, à savoir que le judaïsme était imparfait; mais que le christianisme est parfait; qu'il est cela dès le début, et que par suite il n'y a pas lieu de requérir une évolution de l'Église dans le sens d'une vérité plus épanouie, d'institutions mieux adaptées à leur fin, d'un christianisme individuel et social plus achevé, sous toutes

1. Ia IIæ, q. CVI, 3.

les formes où la vie de l'homme animé par l'Esprit de Dieu le comporte.

De fait, le même saint Thomas d'Aquin, continuant la comparaison paulinienne de l'enfant et de l'homme, déclare que la jeunesse de la religion, comme la jeunesse de l'homme, est le temps de ses plus riches manifestations, et que les Apôtres, les Pères de l'Église, plus proches du Sauveur, étaient plus profondément chrétiens que nous ne le sommes ou qu'on ne le sera après nous.

A propos du caractère conquérant de l'Église, nous disions déjà quelque chose de semblable. Pascal y appuyait quand, dans sa préface au *Traité du Vide*, il s'élevait avec tant de force : d'une part, contre ceux qui n'osent rien inventer en physique ; de l'autre, contre « l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie ».

C'était aussi la pensée de Bossuet, dans sa dispute contre les variations protestantes, quand il disait : « La vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection. » Il eût pu ajouter, ainsi que Pascal : Les formes de vie émanées de Dieu ont d'abord leur perfection ; la religion, en tout ce qu'elle est, a d'abord sa perfection, venant de Dieu, qui est la perfection même.

On n'aurait garde de s'élever contre de tels génies, ni de méconnaître cette notion de fixité qui a été reconnue si nécessaire. Mais il y a ici des équivoques à débrouiller, et s'y refuser, c'est courir à un danger qui pour être moins grand que le premier, en théorie, ne risque pas moins d'être mortel.

Qu'est-ce que la religion ? — C'est une relation de l'homme à Dieu. Cette seule définition générique

doit nous montrer que la religion est fixe pour une part, évolutive pour l'autre. Elle est fixe en tant qu'elle vient de Dieu et qu'elle est relative à Dieu. Elle est fixe encore en tant qu'elle relie à Dieu ce fond d'humanité qui, en nous, ne change pas, se trouvant identique chez le sauvage ou chez le civilisé, chez le noir, le blanc ou le jaune, chez l'homme d'hier ou d'aujourd'hui, chez le savant ou l'ignorant, chez la femme ou chez son conjoint, bref, chez quiconque participe à ce que nous appelons *la nature humaine*.

Et comme c'est là le principal de la religion, son caractère foncier, spécifique, on a le droit de dire, pour faire bref : La religion ne change pas ; la religion est parfaite dès le début.

Dès que la révélation est achevée — et nous croyons qu'elle fut achevée au Cénacle — le cycle du progrès proprement religieux est clos ; il n'y a plus place, ensuite, que pour l'*utilisation* de la religion, et cette utilisation sera progressive ou non, selon que le voudront soit les libres individus, soit les peuples.

Mais ce point de vue n'épuise pas toute la vérité. C'est le principal, sans doute ; mais le principal, quoique principal, n'est pas tout. Bien plus, ce qui est accessoire en soi peut devenir, dans certaines circonstances, principal à son tour. Comme si l'on dit : Il est accessoire d'aller en voiture ou à pied, pourvu qu'on fasse sa route ; mais si j'ai des voleurs derrière moi, je cherche une automobile. Ainsi la question du progrès religieux, accessoire en elle-même par rapport à l'Unique nécessaire, cette question est devenue aujourd'hui, pour beaucoup, une

question de vie ou de mort. Ne faut-il pas qu'on l'envisage?

Redisons donc que le point de vue divin de la religion et son humanité immuable n'épuisent pas toute considération relative à elle.

Si Dieu est immuable en tout, et si l'homme est immuable en quelque chose, à savoir en son fond, par où précisément il touche à Dieu : pourtant, l'homme est changeant aussi sous d'autres rapports, et ces rapports ne sont pas étrangers au premier. Il y a continuité et interdépendance entre ce qui change, en nous, et ce qui demeure. C'est bien pour cela que le progrès mal conduit peut amener la ruine de la foi, et que la foi mal jugée peut devenir ennemie du progrès.

Du moment que nos connaissances, nos sentiments moraux et nos façons d'agir évoluent constamment, sous la poussée des événements intérieurs et extérieurs qui forment notre vie collective, peut-on supposer que la vie religieuse, dont nous avons dit qu'elle s'assimile tout, afin d'orienter tout, ne subira pas elle-même une évolution, comme tout vivant évolue du fait des conditions imposées à son développement par un milieu variable?

Notre comparaison permanente éclaire ce cas comme elle éclaire les autres. Vivant immense, l'Église compose humainement sa vie de ce qu'elle s'assimile ou abandonne.

Il y a quelque chose de fixe en elle, à savoir son idée vitale essentielle, si l'on peut ainsi s'exprimer; à savoir son dogme, sa hiérarchie, son culte en ce qu'ils ont de fondamental et d'indépendant, par con-

séquent, à l'égard de toute circonstance temporelle. Là est la part d'Esprit-Saint qui nous est dévolue; là est le ferment spirituel qui, incorporé à l'humanité, veut renouveler, en nous et par nous, la face de la terre.

Mais s'il y a ainsi quelque chose de fixe, il y a aussi quelque chose de caduc et de perpétuellement renouvelable dans la vie de l'Église, et c'est l'apport humain qui, tout le long des siècles, se met au service de cette vie; qui s'incorpore à elle momentanément, mais n'a pas plus le droit de la fixer à l'une de ses étapes, que l'aliment assimilé aujourd'hui à notre corps n'a le droit d'arrêter le flot vital qui court toujours, identique sous ses transformations incessantes.

Comprenons donc que le mot *perfection,* appliqué à l'Église, ne se comporte pas comme le mot perfection appliqué à Dieu, bien que Dieu soit dans l'Église. Dieu est Dieu tout entier, et le mot perfection, appliqué à lui, se prend donc absolument, sans restriction et sans équivoque possible. Mais Dieu avec nous, dans l'Église, ce n'est plus Dieu seulement, c'est aussi nous, de sorte que la perfection de ce composé humano-divin est une perfection relative, une perfection qui se fait, bien que ce soit autour de points fixes.

Que voulons-nous dire, au fond, quand nous affirmons que la religion catholique, dont l'Église est l'organe, est une religion parfaite? Parlant ainsi, nous voulons opposer la religion catholique aux religions non chrétiennes d'une part; aux déviations hérétiques ou schismatiques de l'autre. Nous pré-

tendons qu'avant l'Église catholique ou à côté d'elle, bien qu'il y ait des valeurs religieuses, ce que nous ne nions certes pas, il n'y a que de l'imparfait, c'est-à-dire de l'incomplet, comme si l'on dit d'un homme que c'est un homme imparfait, parce qu'il lui manque un membre.

Toutes les religions, sauf la nôtre, manquent de quelque chose d'essentiel. Ou elles ignorent Dieu, comme les religions païennes; ou elles ignorent l'homme, comme le protestantisme, qui en fait un individu, alors que c'est un groupe; ou elles ignorent le vrai rapport de l'homme à Dieu, comme le bouddhisme qui veut nous relier à Dieu par la suppression de nous-mêmes. Et ainsi des autres.

Le catholicisme est une religion parfaite en ce sens qu'il a tout vu de ce qu'il fallait voir, tenu compte de tout ce qui compte dans la constitution foncière de l'homme et dans l'orientation générale de sa vie.

La synthèse de Dieu et de l'homme, qui est le but de la religion, le catholicisme la réalise à l'état parfait, en ce que la coïncidence est établie entre tout ce qu'est l'homme par rapport à Dieu et tout ce qu'est Dieu par rapport à l'homme, à considérer ce dernier toujours en son fond.

Mais qui ne voit combien cela laisse place au progrès, et, bien loin de s'y opposer, l'appelle? Dans le sens où nous le prenons, un enfant bien constitué est aussi un homme parfait; une société bien organisée est une société parfaite; un animal qui est propre à toutes les fonctions de son espèce est un *animal parfait*. S'ensuit-il que l'enfant n'ait pas à grandir, la société à progresser, l'animal à se développer?

L'Église, sortie d'un monde religieux incertain ou dévoyé; dégagée de la synagogue étroite où l'avenir du monde étouffait; établie par son Christ dans la perfection de son essence humano-divine et prête à la défendre contre toutes les déviations qui tendraient à la mutiler : l'Église, dis-je, doit maintenant s'efforcer vers la perfection de son développement, qui est, on peut le dire, à peine commencé; qui a les siècles devant lui, et qui doit aboutir, après l'épreuve terrestre, à un état de perfection achevée, cette fois, alors que la perfection attribuée à ses débuts n'est qu'un point de départ, et que la perfection dont nous la disons douée aujourd'hui, demain, toujours, n'est qu'une étape entre des étapes.

Souvenons-nous de ce que l'Évangile dit du Sauveur : « *Il croissait en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes.* » Serait-ce à dire que l'incarnation ne s'est réalisée en lui que par étapes? Évidemment non. Mais, parfaite dès le début, sa nature humano-divine n'a donné pourtant ses fruits humains que peu à peu.

Or, l'assimilation est éclairante. Elle est à la question tout à fait, puisque l'Église, c'est Jésus-Christ continué; c'est l'incarnation poursuivie jusqu'à nous sous la forme sociale.

Si donc Jésus croissait en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes, son Église doit croître aussi en sagesse, en même temps qu'en âge, devant Dieu et devant les hommes.

L'incarnation sociale que réalise l'Esprit de Dieu vivant dans l'Église est parfaite en un sens, et toujours perfectible dans l'autre. Il y aura toujours lieu

de mieux comprendre, de mieux s'organiser, de mieux agir. « Il ne faut pas, ainsi que le dit saint Thomas, complétant sa pensée de tout à l'heure, considérer l'œuvre de l'incarnation uniquement comme le terme d'un mouvement allant de l'imparfait au parfait; mais aussi comme un commencement de perfection pour l'humaine nature[1]. »

Et notons bien qu'en s'exprimant ainsi, on ne verse pas dans l'évolutionnisme religieux comme l'entendait le modernisme, comme l'entendirent tant d'hérétiques.

Où git la différence? — Elle gît proprement en ceci. L'évolutionnisme religieux consiste à faire *varier* la religion; nous voulons, nous, la développer dans la même essence.

L'évolutionnisme religieux introduit des *nouveautés,* c'est-à-dire des éléments dogmatiques, rituels ou gouvernementaux qui ne procèdent pas du germe primitif; qui s'y ajoutent du dehors, à la façon de la boule de neige qui grossit en roulant. Notre idée de développement, au contraire, maintient l'identité du dogme, du rite et du gouvernement religieux tels que le germe primitif les comporte. Elle voit seulement se révéler ce que ce germe contenait de valeur; s'incorporer à lui ce qui, au dehors, lui est assimilable : assimilable, c'est-à-dire capable de rentrer sous sa loi, d'entretenir sa vie et de l'enrichir en le laissant à lui-même, — comme l'aliment, non comme le corps étranger ou le poison.

Évidemment, ce qui s'incorpore ainsi à la vie de l'Église est bien à son égard chose *nouvelle;* mais

1. *Somme théologique*, IIIe partie, q. I, art. 6, ad 2um.

ce n'est pas une *nouveauté* au sens où l'entendent, pour s'y opposer, toutes nos autorités religieuses. La nouveauté est un apport étranger qui demeure étranger, se trouvant inassimilable; la chose nouvelle est un apport qui s'assimile, et qui laisse donc à sa propre essence la religion enrichie par lui.

Or, de cette façon, disons que le catholicisme a une vie indéfinie devant soi; que cette vie doit être un progrès : progrès du dogme, progrès de la discipline religieuse, de la morale, de tout.

Quand on y insiste, tout le monde convient de cette vérité; mais en pratique, un groupe immense l'oublie, désireux de s'attarder, sous prétexte de fixité de la religion, dans des états d'esprit périmés, dans des consignes devenues oppressives, dans des pratiques caduques.

Le moindre malheur de cette attitude, c'est que, restant ainsi stationnaires au milieu d'un univers en marche, on risque de se ranger — au nom du Christ, ô ironie! — parmi les éclopés de l'armée humaine. Mais le plus grand péril, c'est que les âmes de peu de foi, et a fortiori les âmes sans foi ne confondent notre cause avec celle de l'Église elle-même, et que, nous voyant en retard pour n'avoir pas su vivre la religion dans le milieu temporel qui était le nôtre, on n'en vienne à nier que la religion soit article de vie : auquel cas nous avons fait blasphémer Dieu, en l'empêchant de faire éclater en nous la preuve de son éternité vivifiante.

Un vrai chrétien ne doit pas être de ceux qui favorisent les reculs, non plus que de ceux qui vont si vite, si vite qu'ils laissent derrière eux la bataille.

Par la sagesse qui sait se garder de tous les extrêmes, il est possible d'éviter ce double écueil.

Le regard fixé sur l'immuable vérité; mais essayant toujours de la mieux comprendre, de la mettre en rapport avec tout, de la vivre, en un mot, il faut être des chrétiens d'aujourd'hui et de toujours; apostoliques et progressifs; fixés au rocher de Pierre et ne refusant pas, en filant du câble, d'affronter toujours plus la haute mer.

Ballottés dans les brumes, et songeant, comme dans la *Légende des siècles,*

Au vieil anneau de fer du quai plein de soleil,

on doit savoir qu'on n'offense pas cette sublime attache en portant ses regards vers le large. Homme de progrès, on est d'autant mieux le fils d'une Église immuable et pourtant voyageuse; gardienne de vérité et inventrice de vérité; fidèle à une attitude et amie, malgré tout, de libre action; éternelle, enfin, à travers le temps, parce qu'elle est fille de Celui qui a joint l'éternité au temps en sa personne : le divin et humain médiateur, Jésus-Christ.

CHAPITRE VIII

CARACTÈRE DOGMATIQUE DE L'ÉGLISE

Nous n'avons pas fini de mettre en lumière les caractères fondamentaux de notre Église. Après ses notes traditionnelles, complétées, de peur qu'on n'en prît occasion d'équivoque, nous avons à évoquer et à justifier trois propriétés qui lui appartiennent, premièrement, parce qu'elle est une société; ensuite, parce qu'elle est *telle* société, se proposant tel but défini, par un fonctionnement qui n'est qu'une manifestation de sa nature.

Je veux parler du caractère *dogmatique* de l'Église, de son caractère *gouvernemental* et de son caractère *rituel* ou *sacramentel*. Ce dernier cas est tellement important et central que nous devrons lui consacrer deux livres entiers de notre ouvrage. Les deux premiers feront retour aussi sous diverses formes; mais il faut dès maintenant leur faire place.

Commençons par le dogme.

On a souvent reproché à l'Église son dogme, comme une surcharge imposée au sentiment religieux, celui-ci n'ayant aucun besoin, prétend-on, de se figer dans des formules qui tôt ou tard deviendront

caduques, alors que le sentiment religieux demeure; qui ont une forme statutaire, au lieu des libres mouvements qui conviennent à la vie de la foi; qui ont l'air de constituer une science superposée à la science, et qui, par là, risquent constamment d'entrer en conflit avec elle, alors que l'indépendance de tout ce qui est humain et le caractère moral sont les attributs tout premiers de la religion.

Ces objections, présentées dans un sens plus ou moins absolu, viennent du protestantisme libéral; le modernisme radical les fit siennes, et d'autres, sans y accéder tout à fait, y taillent leur part plus ou moins grande.

Pour les faire nôtres, il faudrait que nous renoncions à notre conception de l'Église *société;* de l'Église société *spirituelle;* de l'Église *société humano-divine.*

Par cela seul que l'Église est une société, au lieu d'un agrégat d'individus sans lien effectif, elle doit avoir un dogme.

Toute société a un dogme, puisque toute société a ses lois, qui reposent sur une certaine conception de la vie commune, des objets qui se proposent à cette vie et des conséquences à tirer de ces principes. Tous les considérants dont on fait précéder les décrets sociaux sont autant de dogmes.

Mais il est clair qu'une société spirituelle, comme est l'Église, a besoin de dogmes bien plus encore qu'une société naturelle, telle une patrie, attendu que, venant se superposer à la société naturelle déjà existante, la société spirituelle est tenue de se justifier, en proclamant sa raison d'être.

Or, où prendre cette raison, sinon dans des fins supérieures à réaliser ; par conséquent dans des objets supérieurs à juger, soit en eux-mêmes, soit dans le rapport qu'ils ont avec nous. Définir ces objets, ces fins, et la façon d'agir qu'ils impliquent, ce sera le rôle du dogme[1].

Ceux qui veulent l'écarter jugeraient-ils donc possible d'instituer une vie commune sans y avoir pensé, sans qu'on nous dise pourquoi? *Celui qui accède à Dieu,* dit saint Paul — à savoir par la religion — *doit savoir tout d'abord qu'il est* — et voici le premier article du Credo : Je crois en Dieu — *et qu'il est rémunérateur :* c'est le dernier : Je crois a la vie éternelle. Entre les deux, viendront s'insérer tous les autres.

L'homme étant raisonnable, nulle forme de vie ne peut manquer de prendre pour lui un aspect intellectuel. Ceux qui réduisent la religion à l'état de sentiment feraient bien de nous dire où ils ont pris un sentiment qui ne se traduise pas en idée, ou qui ne procède pas d'une idée.

L'homme est un; nul sentiment ne peut vivre en lui qu'il ne se justifie, avant ou après. Si donc il est prouvé, comme nous avons tenté de le faire, que la

1. C'est avec raison que le singulier est ici plus usité que le pluriel; car *les dogmes* ou croyances particulières imposées par l'Église ne sont que l'épanouissement de son âme intellectuelle, si l'on peut ainsi dire; elles sont les conséquences de la position que l'Église prend, intellectuellement, en face de la vie humaine à régir. C'est parce que l'Église se propose des fins supérieures à celles de notre activité temporelle, qu'elle se distingue des sociétés civiles avec lesquelles se confondaient les églises antiques, et que le dogme se distingue des considérants de la loi, ce que Socrate même n'eût pas compris.

vie religieuse doit s'incarner dans un organisme collectif qui est l'Église, il suffit d'ajouter que l'homme est un être pensant pour conclure : La vie religieuse doit s'incarner dans un organisme collectif qui pensera sa religion, qui la justifiera par des croyances.

Or, cette pensée, cette justification de l'action religieuse et du sentiment religieux collectif, c'est le dogme [1].

En troisième lieu, l'Église étant une société non pas quelconque ; non pas seulement spirituelle au sens humain ; mais bien une société fondée sur l'incarnation, elle-même incarnation continuée grâce à l'Esprit du Christ qui vit en elle, nous avons une raison nouvelle : premièrement, pour affirmer de nouveau la nécessité du dogme ; deuxièmement, pour le caractériser en le disant *révélé*, ce qui coupe court à toute idée de variation et répond par conséquent à l'une des objections de tout à l'heure.

Cela n'écarte pas moins toute crainte de conflits réels entre le dogme bien compris et la science authentique, attendu que la science et le dogme, en cette hypothèse, ont une source commune. Ne procèdent-ils pas l'un et l'autre de l'Éternelle Vérité, manifestée, ici, par le Verbe incarné ; là, par le verbe humain, qui est lui aussi son fils ?

1. Par où l'on voit que le dogme se distingue de la croyance privée comme la religion socialisée de la religion anarchique ; comme le catholicisme du protestantisme. Les protestants ont des croyances ; ils n'ont pas de dogme, parce que la croyance, chez eux, n'a aucun moyen authentique de se traduire en loi. Le protestantisme « orthodoxe » est une contradiction au principe même du protestantisme. Auguste Sabatier le fait bien voir. (Cf. *Esquisse d'une philosophie de la Religion : Qu'est-ce qu'un dogme?*

Si donc Dieu est avec nous par l'incarnation, et si ce bienfait une fois accordé à l'histoire se continue en elle par l'Église, selon ce mot du Sauveur : « *Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* »; si l'Église n'est que le prolongement à travers le temps et l'espace du divin Chef de race qui nous est donné; si elle est, pourrait-on dire, la réalité totale et permanente du Christ, il est constant que cette présence de Dieu dans l'humanité doit se traduire en idées, comme en émotions, comme en aspirations, comme en actions nouvelles.

Présent déjà au cœur de l'homme sous l'ancienne loi, Dieu y avait infusé, par l'esprit de nos prophètes, des pensées que nous croyons supérieures aux procédés humains d'investigation, à l'égard de ces objets religieux qui de tant de manières nous dépassent.

Plus tard, *tout nouvellement*, disait saint Paul (*novissime, diebus istis*), présent au cœur du Christ et animant son humanité jusqu'à la communion parfaite des vies en l'unité de personne, il y infuse la connaissance des destinées universelles, des moyens universels, des faits et des objets qui s'y rapportent. De telle sorte que l'enseignement du Christ, tout en restant parole humaine, est un enseignement de Dieu; que sa pensée est pensée de Dieu, et que cette pensée, reçue par tradition dans l'Église, confirmée par l'effusion nouvelle du Cénacle, socialisée, devenue loi d'un groupe, prend naturellement le nom de *dogme*, c'est-à-dire de croyance confirmée par décret.

Comment ne comprendrions-nous pas que si l'Église représente une vie émanée de celle du Christ,

sa prétention à enseigner ses propres membres est simplement la prétention de l'organisme à régir ses fonctions, à maintenir sa matière sous la loi vitale, à faire régner *l'idée directrice*?

L'âme du vivant, idée réelle de son organisation, est représentée ici par l'autorité enseignante. La soumission à ce principe de la vie, ce sera donc la vie. Celui qui refuse sa soumission sera donc, *ipso facto,* ANATHÈME, c'est-à-dire *dehors;* Jésus ne se continue pas en lui ; il a rompu le lien vital ; obstiné dans son propre sens (*pertinax*), il mène la vie de son choix, pour avoir préféré la doctrine de son choix (*hæresis*), mais il n'a plus la vie divine.

Les aboutissements de cette vie ne seront donc pas siens. La destinée surnaturelle qu'elle nous prépare, et à laquelle ne peuvent conduire ni l'expérience, ni la science temporelles, mais seulement la soumission de l'esprit aux éléments que propose le Maître divin, en attendant les évidences ; cette destinée à l'égard de laquelle le vouloir est impuissant à lui seul, puisqu'il s'agit de bondir comme au delà de nous-mêmes, de dépasser nos conditions de vie, de franchir notre milieu originel pour nous planter dans le divin : *In Deo radicati et fundati :* celui-là n'y prétendra plus qui ne veut pas qu'on lui en dise les moyens et les étapes.

Comment donner à nos démarches cette orientation transcendante, si ce n'est, encore une fois, puisqu'il s'agit d'un but surhumain, par une initiation surhumaine, Celui qui doit nous révéler un jour ses secrets nous donnant l'A B C de la divine science, et Celui qui veut nous communiquer ses trésors nous en donnant la clé ?

Connaissance théorique et connaissance pratique relatives au divin sont donc, ici, également indispensables, et l'unité intellectuelle dans le dogme, ce qui veut dire dans le Christ et en Dieu, à travers l'Église, ne se peut plus récuser.

Un Dieu, un Christ, une foi, un baptême, dit saint Paul. Aussi les Pères de l'Église appellent-ils la conversion à la foi le *retour à l'unité du Christ, à l'unité de Dieu.* On ne peut dire plus énergiquement que la foi est pour nous un premier principe; que la doctrine de foi, ou dogme, est le lien idéal qui relie, pour leur donner un sens, les éléments de cette *lettre du Christ* que compose, d'après Paul, l'âme religieuse.

Intimer le dogme, en invitant les hommes à la foi, c'est donc, pour notre Église, un rôle premier, celui qui ressort avant tout autre de sa nature et de la conscience vivante qu'elle en prend.

Exister, pour elle, sans réclamer la foi de ceux qui consentent à l'incorporation dans son groupe, ce serait exister en n'existant point, c'est-à-dire en refusant de se reconnaître elle-même pour ce qu'elle est et d'en tirer les conséquences.

*
* *

Tout au début de l'Église, le mot *dogme* n'avait pas cours. On disait : *La bonne nouvelle* (εὐαγγέλιον); *la parole de Dieu* (λόγος τοῦ Θεοῦ); *l'enseignement du Seigneur* (κήρυγμα); *la tradition* (παράδοσις); *le dépôt* (παραθήκη); *la voie* (ὁδός), etc.

L'Église étant à l'état de germe, tout y était à l'état de germe : les choses, et bien davantage encore les mots. La doctrine, parfaitement existante

et obligatoire, n'avait pas encore nettement le caractère d'une loi, parce que le groupe apostolique n'avait pas encore nettement et visiblement le caractère d'une société; c'était un embryon social, avec un embryon de loi, donc aussi un embryon de dogme.

Mais qu'importent les mots, et qu'importe l'état développé ou embryonnaire d'une vie? Dès que c'est une vie, et que cette vie est une vie humaine, une pensée y préside. Si le contact de Dieu par le Christ et par l'Esprit du Christ communique une vie nouvelle à l'humanité religieuse, il doit produire une vérité nouvelle. C'est là une nécessité absolue.

Et c'est aussi un fait; car il n'est pas vrai, comme on avait voulu le prétendre, que le christianisme primitif ait vécu sans doctrine définie. Si le *Symbole des apôtres,* dans sa formule actuelle, ne remonte pas aux apôtres, ses articles y remontent : les plus rationalistes, tel Harnack, le reconnaissent aujourd'hui.

Si un disciple de saint Paul revivait au milieu de nous : après le premier étonnement causé par une évolution grandiose de ce qu'il avait connu enfant, étonnement assez semblable à celui qui nous saisit en face d'un homme que nous avions perdu de vue depuis longtemps, ce ressuscité reconnaîtrait tout, et l'identité de doctrine lui serait parfaitement évidente.

Qu'on fasse la contre-épreuve : qu'on lise les lettres des apôtres, les Actes, les Évangiles, et qu'on dise si ce n'est pas le même fond doctrinal, les mêmes formules de vie, le même dogme.

D'ailleurs, en précisant, ne fût-ce qu'en deux mots,

on n'aurait pas de peine à faire voir qu'au point de vue le plus pratique, le dogme n'est pas, dans l'Église, la superfétation qu'on prétend; qu'il est principe de vie, suggérant — comme toujours les pensées — des sentiments, des impulsions, des actes.

Prenez la Trinité, le plus abstrait des dogmes. Celui qui y songe a déjà sur la vie divine un aperçu que les Augustin et les Thomas d'Aquin — joignons-y nos Bossuet — ont su faire voir sublime. Cette vie à Trois dans l'Unité; ces échanges dans la plénitude et l'égalité; ces vagues de l'infini qui jaillit dans sa propre ampleur, se répand sans se quitter, se reçoit par l'amour; cette richesse intérieure qui se manifestera dans le monde par ce triple reflet : la création, la rédemption, la sanctification, comme se manifeste, en l'unité de l'homme, l'activité de fonctions diverses : n'est-ce pas, au bénéfice du croyant, d'abord un exhaussement de la transcendance divine, qui unit ce qui est divisé et par conséquent diminué ailleurs, et, par surcroît, un sentiment renouvelé de cette activité ineffable, en laquelle Dieu consiste, à l'opposé du vague Dieu des panthéistes et de l'homme agrandi des déistes?

Dieu transcendant, Dieu vivant par la Trinité, c'est d'ailleurs le chemin pour arriver à Dieu vivant avec nous par l'incarnation.

Si Dieu n'était que transcendant, il ne nous serait rien; mais parce qu'il est vivant en soi, nous concevons mieux qu'il soit vivant aussi dans son œuvre; parce qu'il est connaissance active en soi, par le Verbe, nous concevons mieux qu'il nous connaisse, et parce qu'il est Amour, nous concevons qu'il nous aime.

La transcendance sublime qui donne à Dieu sa valeur infinie se résout ainsi en immanence qui lui donne sa valeur *pour nous*. Le *Dieu avec nous,* c'est le Verbe incarné qui nous le prêche. Par cette survie de Dieu au milieu de son œuvre, et par les mots qu'il dit, et par les sentiments qu'il montre, et par la voie qu'il prend, nous invitant à nous mettre à sa suite, nous voyons engager nos vies dans le grand courant qui les porte vers leur vrai but, après qu'elles viennent de Celui-là même qui est le commencement et la fin de tout, l'alpha et l'oméga de toutes choses.

Partis de Dieu créateur, Dieu médiateur nous recueille et nous amène fraternellement à Dieu fin. Destinées amorcées, soutenues, éclairées, rendues joyeuses, en dépit de leurs épreuves, par la facilité de s'appuyer, le Crucifié de jadis se faisant Cyrénéen quand c'est nous qui montons au Calvaire : voilà le fruit du dogme rédempteur. Osera-t-on dire que cela ne sert de rien ? Disons plutôt que c'est là le fond de tout ; que l'Église ne serait plus l'Église, si elle ne portait en soi ce trésor de vérités divines et divinisantes.

Allez et enseignez toutes les Nations : c'est la mission officielle de l'Église. *Baptisez-les,* ajoutait le Sauveur, en signe d'incorporation et de fidélité à ma doctrine : *au nom du Père,* qui m'a envoyé ; *au nom du Fils,* que je suis ; *au nom du Saint-Esprit,* que je vous laisse. Mêlez ainsi le ciel à la terre, l'humain au divin, la vérité qui change à la vérité qui demeure, la direction immuable aux variations et aux complexités de la vie. *Quiconque croira et*

sera baptisé de ce baptême, en désir ou en fait, implicitement ou explicitement, celui-là sera sauvé. *Qui ne croira pas,* c'est-à-dire qui refusera de croire, le pouvant et le devant, celui-là sera condamné.

Notre Sauveur, s'exprimant ainsi, ne pensait pas que le dogme fût accessoire. Sa société est essentiellement dogmatique, reposant sur le *Don de Dieu,* qui est vérité, d'abord, afin d'être ensuite sentiment bien guidé, action éclairée, et non pas uniquement instinct, comme l'enseignent des novateurs qui, sans le vouloir, ramènent l'homme à une animalité vaguement supérieure.

L'Eglise est une société qui croit à certaines choses, et qui, parce qu'elle croit à ces choses, agit collectivement, comme ses membres agissent individuellement, dans le sens de ces choses.

Le dogme est donc, pour le catholicisme, le principe de son unité, c'est-à-dire de son existence même, en tant que corps. Il est par là le principe de son action, qu'il dirige; le principe des sentiments qui circulent en lui et qui s'exaltent dans ses saints.

Tellement que les plus fervents chrétiens, les plus glorieux actifs sont en même temps les plus dogmatiques, les plus attachés à leurs bases doctrinales. Tel saint Paul, qui, à chaque instant, dans ses lettres, passe des effusions les plus tendres aux instructions les plus attentives, pour redescendre aux conseils les plus fermes. Tels Augustin, Jérôme, tous les Pères de l'Église. Tel, plus tard, saint Bernard, l'homme de flamme et le rigide contradicteur d'Abaylard. Tels tous les grands mystiques, dont les élans, avant de fuir par les tangentes indéfinies, touchent au cercle et communiquent avec le centre.

Centre divin de notre unité, le Verbe incarné nous dit, dans sa personne, le prix de la lumière qu'il est et qu'il nous donne.

Quand il affirme : *Je suis, moi,* substantiellement, *la lumière du monde,* nous ne pouvons plus discuter la valeur de cette clarté vivante qu'il veut nous faire participer.

Et puisque, sous le rayonnement ineffable, nous sommes en groupes unis, formant en cela comme en tout une société de frères, nous ne pouvons qu'obéir d'esprit comme de cœur, comme d'action à la loi de notre groupe.

« Une Église sans dogme, a dit un protestant, serait une plante stérile [1]. » C'est la vérité même, si le dogme est comme une sève de lumière, pour la plante où circule l'Esprit de Dieu.

1. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la Religion.*

CHAPITRE IX

DE LA LIBERTÉ INTELLECTUELLE DANS L'ÉGLISE

Le caractère dogmatique de l'Eglise est peut-être celui qui a provoqué contre elle, notamment de notre temps, les oppositions les plus âpres, qui a soulevé les protestations les plus bruyantes et les révoltes les plus étendues.

L'Église exige la foi, et de toutes parts on lui crie que cette prétention est une injure; qu'elle insulte à l'esprit humain; qu'elle offense le savant et tend à paralyser ses recherches; qu'elle abuse de l'ignorant en lui imposant une autorité arbitraire; qu'elle s'oppose au progrès en fixant notre esprit dans des formes qu'on déclare immuables, alors que la loi de l'intelligence est une loi de lente évolution par le moyen d'une libre recherche; enfin qu'elle fait litière de cette autonomie de la pensée que de plus en plus revendique et défend la conscience humaine.

Or, notre Église, dédaignant ces clameurs, ou écartant d'un geste calme les objections qu'on lui oppose, prend conscience de son droit par quelques réflexions toutes limpides.

Que l'exigence de foi fasse injure à l'esprit humain, il n'y en pourrait avoir que deux raisons. Ce serait

d'abord que le surnaturel fût un leurre. Qui prétend cela doit en effet conclure que la foi déprime l'esprit humain, comme toute erreur qui s'y installe. Mais, sous couleur de juger l'attitude du croyant et celle de l'Église, prétendrait-on résoudre ainsi, a priori, le problème religieux par la négative?

Ce serait un peu rapide, et ce ne serait pas sérieux.

En se plaçant dans l'hypothèse du surnaturel, qui est celle du croyant authentique, on doit dire : Il y a des choses inférieures à l'esprit humain, et qu'il juge; il y a des choses supérieures à l'esprit humain, et qui le jugent. Les objets de la foi sont de cette dernière sorte, c'est pourquoi ils s'imposent.

Mais en jugeant l'esprit humain, ces objets-là le grandissent, et bien loin de l'avilir, le portent à leur niveau, au delà de lui-même. « Quand les petits s'attachent aux grandes choses, a dit Augustin, elles les font devenir grands. »

Ou bien alors, on verrait légitimement dans l'exigence de foi une offense aux hommes, si l'exigence en question se formulait avant examen, sans que la liberté eût été en état de réclamer des titres. Mais cette pensée est tellement loin de l'Église, que tout au contraire elle fait à l'homme du dehors une obligation de n'adhérer à elle que sur preuves.

Être prêts à rendre raison de l'espérance qui est en nous, c'est l'idéal que propose l'Apôtre (I Petr., III, 15), et un homme du IVe siècle, Eusèbe de Césarée, s'écriait : « On nous fait souvent, à nous, chrétiens, l'insultant reproche de ne pas savoir prouver la vérité de nos croyances, d'exiger de ceux qui viennent à nous une soumission aveugle, et de travailler uniquement à leur persuader qu'ils aient à nous croire,

sans rien discuter ni rien examiner au préalable, en vrai troupeau. C'est une calomnie qu'on nous jette à la face[1]. »

A vrai dire, quand nous parlons de preuves, il convient de nous entendre. Il ne s'agira pas toujours de preuves savantes, ni de ces « démonstrations évangéliques » dont la teneur est accessible à si peu de gens, si même elles sont les vrais motifs d'adhésion de qui les avance.

La crédibilité de la foi peut être procurée de bien des façons. Il y a des preuves philosophiques, il y a des preuves historiques, il y aussi des preuves morales. Il y a des preuves qui portent en elles-mêmes leur solidité; il en est d'autres qui l'empruntent à un bel instinct ou, plus profondément, à une grâce.

Car il faut bien se souvenir que le problème religieux n'est pas, à proprement parler, un *problème*. Il ne s'agit pas uniquement de vérité à découvrir, mais d'une vie en laquelle entrer, vivant soi-même, et disposant, pour s'orienter vers ce vrai de la vie, non pas seulement de la raison raisonnante; mais des instincts moraux, de la confiance réfléchie que peuvent inspirer les milieux où la vérité religieuse travaille, et finalement de cet instinct divin que l'« animal religieux » subit dès qu'il n'y porte point obstacle, capable, en y obéissant sagement, de reconnaître les choses divines comme l'abeille reconnaît la fleur.

Toujours est-il qu'il faut se rendre raison à soi-même de sa foi, et qu'à ce prix seulement notre Église en reçoit l'hommage.

Avant de se présenter comme docteur, l'Église se

1. *Démonstration évangélique*, init.

présente comme un fait; elle nous demande de discuter ce fait, et dans cette discussion, elle entend que nous soyons libres; elle permet que nous appliquions toutes les règles d'une critique avisée et d'ailleurs prudente.

« La raison précède la foi, et c'est elle qui y conduit l'homme » : telle est la proposition que Pie IX — le Pape du *Syllabus* — a opposée aux prétentions dites *fidéistes* ou *traditionalistes*.

Dans ces conditions, que pourrait-il bien rester de la prétendue autocratie intellectuelle de l'Église? La liberté, antécédente à la soumission du croyant, la couvre. Il n'y a pas asservissement, là où il y a discussion préalable, adhésion réfléchie, et seulement à partir de là confiance dans des affirmations désormais compétentes, puisque, à défaut de l'autorité de l'évidence, que leur objet spécial peut ne point comporter, elles ont pour elles, par hypothèse, l'évidence de l'autorité.

La formule dans laquelle le principe d'autonomie a coutume de s'exprimer : « ne reconnaître pour vrai que ce qui s'impose à la raison, et pour obligatoire que ce qui s'impose à la conscience personnelle », est ici pleinement admise, pourvu qu'on veuille l'entendre.

Le cardinal Newman y adhérait sous une forme pittoresque, hardie et même cavalière, s'il ne se fût agi de son milieu spécial. « Je porte la santé, disait-il, de la conscience d'abord, du Pape ensuite. » C'était une façon de dire : La doctrine ne doit pas être discutée en elle-même, étant divine; mais elle doit être discernée, et dans ce discernement, nous appliquons la règle : ne reconnaître pour vrai et pour obliga-

toire que ce qui s'impose, d'une façon ou d'une autre, à la raison et à la conscience personnelles.

Je dis d'une façon ou d'une autre, à cause de ce qu'on notait à l'instant des non-cultivés et de la « foi du charbonnier » qui, non moins qu'une autre, est rationnellement légitime.

Ceux qui lui viennent après de longues recherches, comme un Justin ou un Augustin, un Newman, l'Église les en estime et reconnaît en eux sa valeur pour l'intelligence. Ceux qui accèdent à elle humblement, à cause de la confiance qu'elle inspire et qu'elle sait mériter, elle les reçoit avec joie et amour, avec approbation aussi, parce que, consciente d'elle-même et de ce qu'elle porte; sachant que son Christ est la *Voie,* la *Vérité,* et la *Vie,* et que l'Esprit qui l'anime, elle, Église, c'est l'Esprit même du Sauveur répandu, elle sait qu'elle peut sauver ceux qui se confient à elle, que leur confiance « *a des raisons que* peut-être *la raison ne connaît pas* », et qu'elle est, sur la terre, la poule qui garde la couvée universelle, sous l'aile immense et doublement étendue de la croix.

*
* *

Reste que le croyant, une fois engagé, risque de ne plus voir maintenue cette liberté que nous venons d'affirmer uniquement comme antécédente.

La liberté de la croyance est une chose, celle du croyant en est une autre.

Que le fidèle hypothétique soit savant, qu'il soit seulement homme à prétentions, homme de « libre

pensée », la forme de sa protestation pourra varier, le fond sera le même.

Le voici en sa teneur la plus élevée.

Le point de départ de la science, c'est le doute ; son accompagnement nécessaire, la liberté. Imposer à la recherche scientifique une solution donnée d'avance, c'est la réduire à la recherche des meilleurs moyens de prouver une chose, et cela, c'est la science des sophistes.

Or, demandez au docteur catholique, il vous dira que mettre en question une donnée de la foi, c'est déjà pécher dans son cœur, parce que c'est admettre déjà — chose coupable — qu'on pourra être amené à renier le dogme, au cas où l'argumentation instituée paraîtrait tourner contre lui.

Préalablement à tout travail philosophique sur la question de Dieu, par exemple, le croyant est tenu de penser qu'il est en trois personnes, qu'il a créé un monde limité en durée, qu'il entretient avec ce monde des relations définies, soigneusement classées, et le reste.

Et préalablement à toute recherche historique sur la question du Christ, le croyant est tenu d'affirmer sa divinité, de préciser son rôle, de reconnaître son œuvre dans tout le développement catholique, bref, de considérer comme acquis tout ce qu'un travail sincère doit laisser en suspens, en attendant que ses résultats le confirment ou le condamnent.

Et tout cela, c'est le préjugé imposé : préjugé, peut-être, au sens courant du mot ; préjugé, en tout cas, au sens étymologique. Préjugé, c'est-à-dire jugement non justifié, jugement posé d'avance.

Et c'est donc la condamnation de toute science sérieuse.

L'esprit du savant catholique, dominé par des préventions, ne s'avançant que dans des voies indirectement commandées par la crainte des solutions interdites, sera amené par la force des choses et sans même s'en apercevoir à biaiser, à faire plier la vérité, à ne regarder qu'une face des choses et à introduire subrepticement des éléments d'autorité, d'arbitraire dans ses raisonnements prétendus scientifiques.

On sent la portée d'une telle accusation. Elle a de quoi éloigner non seulement des savants, mais bien davantage, disais-je, les gens à prétentions ou à espérances scientifiques, la jeunesse dite intellectuelle, les esprits en possession d'un savoir de surface, abonnés aux revues demi-savantes et qui lisent des ouvrages de vulgarisation distinguée.

Or, ces groupes sont nombreux ; on ne peut négliger de les aider.

Heureusement cela est facile, bien que toujours, en ces matières, l'objection soit plus claire que ne le peut être la réponse.

Rappelons d'abord ce principe évident : la liberté, en toute matière, n'est pas une fin, mais un moyen. Nous sommes libres enfin de pouvoir accomplir notre destinée ; libres, ici, afin de pouvoir rencontrer le vrai.

Cela étant, examinons l'attitude de l'homme qui étudie et qui est avec cela un croyant convaincu, un homme de foi en même temps qu'un homme de science.

Cet homme se trouve en face de deux ordres de connaissance : la croyance d'une part, de l'autre l'évidence ou la démonstration. L'un de ces deux ordres de connaissance serait-il illégitime? Nous avons dit de la croyance qu'elle ne l'est point, à supposer qu'elle ait fourni ses titres, et quant à l'évidence ou à la démonstration, nous n'avons pas à les défendre au regard de l'objectant.

Voici donc deux sources du vrai. Peuvent-elles, ne peuvent-elles pas s'accorder : c'est évidemment tout le problème.

Mais ce problème est d'avance résolu par cela seul qu'on aura dit et prouvé que ces deux voies sont légitimes. Car, qu'est-ce qu'une voie légitime, dans les choses de l'intelligence, sinon celle qui peut mener au vrai? Et s'il y en a deux qui y mènent, comment pourraient-elles diverger?

L'erreur pourrait-elle procéder d'une démonstration véritable, et le mensonge pourrait-il venir d'une autorité dûment contrôlée? En nul domaine cela ne se peut facilement, et cela ne se peut plus du tout quand il s'agit de la foi religieuse.

Dire que la foi religieuse est légitime à titre de moyen de connaissance, c'est dire qu'elle est divine; car elle n'a de valeur, pour ceux qui la proclament, que par cette origine transcendante.

Dire, d'autre part, que l'emploi de la raison est légitime et nécessaire, c'est sous-entendre la même chose; car la raison n'a d'autorité que selon qu'elle représente l'ordre éternel, c'est-à-dire encore Dieu. Comment ce Dieu serait-il divisé contre lui-même, enseignant par révélation ce qu'il contredirait par l'intelligence, et mettant en opposition, comme

deux manifestes hostiles, d'une part l'Évangile, de l'autre le livre de la nature et de l'humanité, alors que ces volumes, que nous voudrions distinguer, sont les trois tomes d'un même ouvrage?

Si l'Évangile est bien compris — je dis l'Évangile vivant, tel que l'Église le porte — il ne peut contredire la nature, ni l'homme, ni par conséquent la science qui exprime l'un et l'autre.

Si la science est dans son domaine et fonctionne selon sa loi, elle ne peut contredire l'Évangile.

S'il y a contradiction apparente, c'est de deux choses l'une : ou qu'on a mal compris l'enseignement sacré, ou que la science prétendue dont on parle n'est qu'une opinion personnelle erronée, et qu'au lieu de représenter la Raison universelle dont nous venons de dire : Elle est Dieu, elle ne représente qu'une personnalité fautive, un instrument du vrai mal accordé, un prisme mal taillé où la lumière dévie et disperse au hasard ses ondes.

La vérité est une; tous les chemins qui y mènent se rencontrent, et tous les chemins qui y mènent sont tracés par Dieu. Si la foi comme la science viennent de Dieu, tous leurs conflits sont illusoires, et c'est nous qui, par notre intolérance, notre incompréhension, notre manie coupable de substituer partout nos points de vue personnels à la vérité authentique ou à l'autorité qui la sert, créons ces conflits dont nos passions font tous les frais, au préjudice commun de la religion et de la science.

Or, dans ces termes, que reste-t-il de l'accusation portée tout à l'heure? Quand on dit : La foi gêne la science, suppose-t-on par avance que la foi

est sans fondement? Alors, sans doute, la foi gêne la science, comme toute erreur ou tout préjugé arbitraire fait obstacle à de sages acquisitions. Mais c'est là une pétition de principe, et tandis qu'on prétend plaider seulement la cause de la liberté, il se trouve — une fois de plus — qu'on résout subrepticement la question religieuse par la négative.

Au contraire, nous accorde-t-on que notre foi peut être fondée en raison, alors le plaidoyer en faveur de la liberté est sans objet, parce que celle-ci ne peut désormais être menacée par personne. On ne nous interdit — en notre propre nom, pourrais-je dire, puisque préalablement nous avons souscrit librement la foi — que les déviations et les fondrières. Encore, seulement les plus profondes. Car, ainsi que le disait Léon XIII, « il faut laisser errer les savants ». La science a besoin de large; la ramener à chaque faux pas, ce serait briser son élan, et qui donc y perdrait, sinon nous tous, l'homme de foi comme les autres?

Mais ce n'est pas une raison pour laisser l'humanité sans boussole.

La science seule a fait voir ce qu'elle pouvait.

Pour ce qui est du temps, elle accumule les découvertes; mais nous mener hors du temps, ou nous dire si le temps est tout; s'il y a quelque chose, ou rien, au delà de la vie et au delà de la mort, au delà du sensible et de l'intelligible humain; s'il y a *Quelqu'un* au-dessus de ce *quelque chose* écrasant qui nous éblouit une minute, nous enchante quelquefois, nous roule le plus souvent de heurt en heurt et à la fin nous tue, c'est ce que cette fière raison ne sait pas dire.

Elle balbutie, tâtonne, se contredit. Elle dit ou, elle dit non, elle dit peut-être, par la voix de ses plus sublimes penseurs, et à la fin, découragée, elle dit : Que sais-je?

Elle ne nous fixe pas. La foi nous fixe, et c'est en nous fixant à l'égard de l'essentiel qu'elle nous rend libres souverainement à l'égard du reste.

L'homme égaré n'est pas libre de son chemin. L'homme qui se sent dans la bonne direction peut rayonner en tous sens, sans danger de perdition ni de chute.

Ici, à vrai dire, il convient d'insister un peu et de distinguer deux cas qui peuvent se présenter dans la recherche.

Ou le savant se trouve en face d'une question de foi, ou il se trouve dans le vaste champ libre abandonné aux disputes humaines.

Dans ce dernier cas, c'est-à-dire la plupart du temps, l'espace s'ouvrira devant lui sans entraves. Puisque toute vérité découverte devra trouver sa place dans la synthèse supérieure où la foi et la science s'harmonisent, il n'y a pas de motif de trembler; il n'y a pas de motif pour l'autorité religieuse d'intervenir. Il n'y a donc pas de motif non plus pour les défenseurs de la liberté intellectuelle de s'alarmer, à moins qu'ils n'entendent simplement s'élever contre des abus que nous avons nous-mêmes dénoncés.

Il ne faudrait pourtant pas se figurer le savant catholique comme obsédé par une préoccupation de concordisme apparentée au scrupule. La science n'est pas pour nous une épée de Damoclès : c'est un

glaive de justice, qui ne peut blesser que des erreurs.

Où serait notre confiance en Dieu, si par amour des vérités qu'il révèle, nous avions peur des vérités qu'il suggère à l'homme? Ou de quelle sagesse l'Église elle-même ferait-elle preuve, si ayant le devoir d'encourager tous ses enfants, elle gênait par des exigences intempestives ceux qui lui font le plus d'honneur?

N'a-t-on pas remarqué que ce sont des abbés qui ont fait les découvertes les plus sensationnelles relativement à l'homme préhistorique? Découvertes qui semblaient cependant, d'un point de vue étroit, nous créer des difficultés dans l'interprétation de la Bible.

Mais ces abbés se sont dit que la vérité a toujours ses droits, et qu'elle les concilie toujours avec d'autres droits qui, à y bien regarder, ne sont pas autres.

On pourrait s'appuyer sur maints cas semblables.

Mais si le dogme est en cause? — Alors, c'est vrai, et il convient de ne pas le dissimuler, la marche du savant se voit limiter du dehors par le dogme.

On dit du dehors, et l'on s'exprime avec précaution, parce que, même dans ce cas, nous le dirons, la liberté proprement scientifique reste intacte. Mais c'est certain, en face du dogme, si la science reste libre, le savant, lui, ne l'est pas. Il est tenu de réviser son travail et, au besoin, d'en nier les résultats apparents au nom de ce qu'il sait être une lumière supérieure.

Cela, parce que de tels résultats ne peuvent procéder, pensera-t-il, que d'une erreur de fait ou de jugement, erreur qu'il y a lieu de découvrir si l'on peut, mais de supposer toujours, attendu que Dieu ne se trompe ni ne nous trompe, parlant directement par la foi, alors que s'il s'agit de science, sa vérité ne nous arrive que par l'intermédiaire de notre esprit individuel, qui est faillible. Rien là des garanties que nous avons reconnues à l'Église, de par la permanence en elle d'un esprit divin.

Une pareille solution scandaliserait-elle?

Qu'on veuille bien le remarquer, la science toute la première applique à chaque instant cette méthode de contrôle. N'est-il pas de règle, avant de proposer une solution obtenue par les principes d'une science particulière, de la confronter avec les vérités acquises dans les sciences limitrophes? — Ajoutons-y les sciences sacrées, et nous retrouvons la pensée qui nous étonnait.

Quant à l'affirmation d'apparence paradoxale que, même dans ce cas, la liberté proprement scientifique est intacte, elle est facile à établir.

En effet, que dit la foi? Elle dit que telle chose est; qu'il y a donc lieu, pour le savant comme pour l'ignorant, de la considérer comme acquise. Mais cette chose, qui est acquise au savant, ne l'est pas pour cela à la science. Celle-ci l'ignore absolument, et à supposer qu'il s'agisse d'une vérité de son domaine, elle est chargée de la découvrir : non pour nous faire savoir qu'elle est, puisque par hypothèse nous le savons; mais pour la faire entrer à son rang dans le système d'idées et de faits qui constitue vraiment la science.

La science n'est pas un catalogue d'affirmations à la manière d'un credo : c'est une série d'antécédents et de conséquents enchaînés, et c'est bien cet enchaînement, pour autant qu'il révèle la raison des choses, qui est proprement la science. La science est une connaissance par les causes, a dit Aristote.

Voudrait-on dire d'un homme qu'il est fort en mathématiques, parce qu'il saurait par cœur les énoncés des théorèmes d'Euclide? Cet homme saurait pourtant les conclusions de la science; mais il ne serait pas un savant. Quand il le deviendra, accédant aux démonstrations et à leurs enchaînements éclairants, sa marche sera-t-elle gênée parce qu'il savait d'avance la teneur brute des propositions?

La science, même à l'égard d'un objet de foi, ne se voit donc pas dépossédée par la foi de son travail propre. Celui-ci est intact; en le menant, le savant, pris cette fois comme tel et non pas comme homme, est entièrement libre. Ni ses principes, ni ses méthodes, ni même ses résultats pris comme tels ne permettent à la foi d'exercer sur eux la moindre influence.

Le Concile du Vatican (Constitution *Dei Filius*, a. 4) déclare très positivement que les disciplines scientifiques, chacune dans son domaine, peuvent user librement des principes qui leur sont propres et de leurs propres méthodes. Il appelle cela une « juste liberté », ce qui ne l'empêche aucunement de maintenir que le savant catholique doit respecter le dogme, lequel, à parler avec précision, a la valeur non d'un résultat scientifique, mais d'un fait.

Chacun est tenu de respecter les faits. Appelant fait, ici, ce qui est du dépôt révélé, on le propose à

l'acceptation de l'homme, sans préjuger de l'emploi ou des vérifications qui incombent au savant.

Enfin, parlant de l'autonomie chère à nos penseurs, autonomie qu'on revendique avec un orgueil qui ne laisse pas de recouvrir un fond de vérité, ne peut-on pas dire qu'elle trouve chez nous toutes les satisfactions légitimes?

La foi, dont nous avons parlé provisoirement comme d'une chose extérieure, à laquelle nous devrions adhérer comme du dehors, ne nous est pas si extérieure que cela. L'Église nous la suggère. Or qu'est-ce donc que l'Église, sinon la société que nous formons? Qu'est-ce que l'Église, sinon nous-mêmes? Non pas sans doute un nous-même isolé, coupé de ses communications fraternelles et divines; mais c'est nous-mêmes formant cet *organisme* que je ne puis me lasser d'appeler ainsi, tant la comparaison est éclairante; organisme où Dieu est inclus, par le Christ et par l'Esprit du Christ; organisme où chaque membre, membre important ou membre infime, enseignant ou bien soumis, trouve à participer la vie, et, loin d'y perdre sa personnalité, la multiplie, en absorbant la sève commune.

L'Église, c'est nous; le dogme de l'Église, c'est donc, en un sens, notre dogme. Quand nos autorités le définissent, elles ne le tirent pas d'elles-mêmes; elles ne l'imposent pas du dehors à la société religieuse comme un objet qui lui aurait été jusque-là étranger; elles l'extraient de son sein, puisque c'est à la commune tradition, sous le couvert du commun Esprit, qu'elles l'empruntent. Elles n'en-

tendent rien créer, mais seulement constater, rendre explicite ce qui était jusque-là diffus dans la mentalité commune ou contenu dans le trésor commun des Écritures.

Tout leur ouvrage est de *déclarer,* c'est-à-dire de rendre clair, et de signifier par surcroît aux individus isolés qui refuseraient d'adhérer sur ce point à la foi collective, qu'ils se mettent par là en opposition avec ce qui fait le lien social entre nous, et qu'ils sont donc dehors. *Anathema sit :* c'est le sens de cette formule.

Or, quand on croit ainsi devenir libre, on ne s'aperçoit pas que c'est de la liberté de la mort; de la liberté de la branche qui tombe, privée de sève. C'est la comparaison réitérée du Sauveur : « *Je suis le cep, vous êtes les branches. Nulle branche ne peut porter du fruit par elle-même, à moins qu'elle ne demeure entée sur le cep.* »

Quant au croyant qui demeure ainsi greffé, il est libre de la liberté de l'être qui est dans sa loi et qui conserve ses attaches naturelles. Fût-il humble parmi les humbles, il peut se dire qu'en participant pour sa part à la pensée chrétienne, il puise la vérité en pleine vie de Dieu; qu'il a ce Dieu pour familier et comme à son service, puisque l'Esprit auquel il se confie, la croyance collective qu'il accepte se trouvent couverts par une garantie qui n'est plus une garantie de l'homme.

Son esprit peut se rassurer, son cœur, au lieu de s'angoisser dans cette nuit où nous sommes, peut s'épanouir dans une sécurité supérieure. Il ne sera pas trompé quant à ce qui fait l'essentiel de sa vie; il ne sera pas gêné quant au reste. S'il étudie, il

pourra pousser sa pointe dans toutes les directions du vrai sans craindre aucun conflit entre des vérités complémentaires et nécessairement harmoniques.

Il se sentira fort, parce qu'il peut s'appuyer aux certitudes divines; il se sentira libre, parce que le divin ne saurait être hostile aux libertés, vu qu'il en est la source; vu que c'est lui qui reçoit leur travail, l'alpha et l'oméga de la liberté intellectuelle consistant à passer sans entraves d'une certitude à une certitude qui en dérive, du vrai au vrai, ce qui veut dire du divin au divin, et que c'est là ce qu'on lui propose.

La divinité de la foi s'allie, en lui, à la divinité de la raison; il les unit comme l'oxygène et l'azote qui composent la même atmosphère. Et circulant à l'aise dans ce milieu humano-divin, le respirant et s'imbibant de l'Esprit de Dieu qui le pénètre, il se dit avec Paul : « *Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* » (II Cor., III, 17).

CHAPITRE X

LE CARACTÈRE GOUVERNEMENTAL DE L'ÉGLISE

Le caractère dogmatique de l'Église, bien compris, nous suffirait déjà pour affirmer son caractère gouvernemental.

Affirmer que l'Église a un dogme, c'est-à-dire une croyance collective, c'est exiger qu'elle ait, dans l'ordre intellectuel, une représentation collective, c'est-à-dire, déjà, une autorité.

Mais cette notion, sur laquelle nous devrons revenir, est trop partielle. Il convient de généraliser en disant : Il y a dans l'Église une autorité sociale, remplissant tous les rôles attribuables à une autorité à l'égard d'un objet comme le sien. L'Église est une société gouvernée.

Il s'est trouvé des hommes : protestants libéraux, ou anarchistes à tendance mystique, comme Tolstoï, pour prétendre que le Fondateur du Christianisme, bien loin d'avoir prévu et voulu le gouvernement spirituel tel qu'il fonctionne au milieu de nous, s'est montré opposé à tout exercice d'autorité entre ses disciples. « *Les princes des nations les dominent : qu'il n'en soit point de même au milieu de vous;*

mais que celui qui est en tête soit comme le serviteur de tous. »

On néglige d'observer que ce texte même condamne la thèse qui prétend s'y appuyer, puisque, légiférant pour *ceux qui sont en tête*, il dispose donc qu'il y aura quelqu'un en tête.

Mais on dévore cet illogisme, et l'on assure que l'autorité ecclésiastique ne s'est constituée qu'à la faveur d'une déviation, déviation qui eut pour cause : d'une part, l'ambition naturelle au cœur de l'homme; d'autre part, l'imitation des autorités qui régissaient l'ordre civil, notamment la grandiose et obsédante autorité romaine.

Cette influence de la Rome des empereurs sur la Rome des Pontifes, nous n'avons pas envie de la nier : nous l'avons affirmée avant l'adversaire, et nous l'avons toujours considérée, dans l'Église, comme un effet providentiel.

Ne disons-nous pas toujours que notre Église s'assimile,dans le milieu humain où elle évolue, tout ce qui lui est assimilable? S'il avait plu à Dieu de lui préparer, dans le travail juridique des Romains, comme dans la pensée grecque, comme dans la poésie et les symboles orientaux, des éléments qui seraient pour elle ce que sont pour nous, physiquement, les aliments déjà élaborés par la vie, par opposition aux substances chimiques mal assimilables : qui voudra s'étonner qu'elle s'en soit emparée? Elle le fit, et elle le ferait encore légitimement, à condition de juger ces apports et de les adapter aux fins qu'elle poursuit. « *Toutes choses vous appartiennent* », disait saint Paul : « *Omnia vestra sunt.* »

Si quelque chose devait appartenir à l'Église et tenter son acceptation, c'est bien cette merveilleuse administration romaine, la plus puissante qui ait paru ici-bas, la plus parfaite, du moins comme administration centralisatrice. Or c'est celle-là, nous aurons à le montrer, qui convenait à l'essence du christianisme.

Nous sommes loin, on le voit, des théories d'anarchie religieuse dont notre Église subit la critique.

La question, pour le moment, est de savoir si un gouvernement proprement dit est de mise dans l'organisation chrétienne, ou si l'on va se contenter d'un vague esprit évangélique et d'une fraternité sans lien extérieur.

Mais vraiment cette question est résolue par nous depuis longtemps, puisque, longuement, nous avons démontré que la religion est le phénomène social par excellence; qu'il exige, et cela très particulièrement dans le christianisme, une mise en groupe organisé. Or, voudrait-on d'un groupe sans lien; d'une société sans autorité? Cela n'existe nulle part; non pas même dans les sociétés les plus éphémères.

Mettez un groupe d'enfants dans une cour de récréation : dix minutes après, il y en a un ou plusieurs qui gouvernent, et cela du consentement des autres, tant il est vrai qu'on ne peut rien faire, même s'amuser, et à plus forte raison tenter l'escalade gigantesque à laquelle le Sauveur a convié le genre humain, sans que la finalité qu'on se propose se soit donné, sous le nom d'autorité, une *représentation*, un *moyen* et un *défenseur*.

Pensera-t-on que c'est le Christ, et lui seul, qui est

l'autorité chrétienne? A coup sûr, c'est au Sauveur que nous tous nous obéissons! Mais le Sauveur n'est plus là : ne lui faut-il pas une représentation vivante? Le Sauveur ne parle plus : ne lui faut-il pas une voix? Le Sauveur n'agit plus visiblement : ne faut-il pas qu'en son nom quelqu'un garde son troupeau et le défende du « *loup ravisseur* »?

« *Pais mes brebis, pais mes agneaux* », a-t-il dit à Pierre. Moi je m'en vais, quoique invisiblement je demeure : remplace-moi donc, et sois pasteur non de ton autorité propre, puisque c'est *mon* troupeau; mais de l'autorité que je te laisse, en te disant : *Pais, pasce,* c'est-à-dire mène aux pâturages, dirige, défends le troupeau de ton Seigneur.

Ceux qui veulent gouverner la religion avec un souvenir, même divin, ou avec un livre, même sacré, sans qu'il y ait personne qui porte le livre, le commente et interprète la teneur du souvenir, ceux-là ne connaissent pas le genre humain. Nous sommes des êtres de chair et de sang; nous ne sommes pas des ombres. Il nous faut du visible et du consistant, faute de quoi, le livre, qui doit unir, devient objet de division, et les souvenirs surhumains ne sont plus qu'un parfum qui se dissipe.

Ceux-là ne le prouvent-ils pas, qui nous reprochent d'exister, quand, eux, religieusement, ne sont plus que des miettes sans cohésion et sans forme?

Qui sont-ils donc et que tirent-ils de l'Évangile, ceux qui nous reprochent de lui être infidèles en nous gouvernant? Qu'en tirent-ils donc qui se puisse saisir, juger, accepter en commun, avec quoi l'on puisse vivre? Ils en sont encore à rechercher « l'essence du christianisme » et à la trouver partout :

dans une théorie catastrophique de la fin du monde, ou dans les billevesées sympathiques — sympathiques en surface — de la *non-résistance au mal.*

Pendant qu'on cherche ainsi désespérément, notre Église définit le christianisme et le fait vivre; elle le défend contre les déviations de tout ordre et de tout degré. Si c'est elle, la déviation, à cause du mode d'autorité qu'elle adopte, on doit convenir du moins que cette déviation-là est ennemie de toutes les autres, ce qui veut dire, peut-être, qu'elle est la nature même s'appliquant au surnaturel et nous le rendant utilisable en l'adaptant aux formes authentiques de la vie.

Mais, dira-t-on, si le Christ n'est plus là, l'Esprit divin qu'il avait promis d'envoyer au monde y est toujours, et l'Esprit-Saint est une réalité vivante. C'est lui, l'autorité qui nous sert de lien : lien spirituel, pour l'organisme spirituel qu'est l'Église. Hommes charnels, qui requérez une autorité visible, n'entendez-vous pas le Maître vous dire : « *La chair ne sert de rien* »? A quoi bon du visible, quand nous avons au dedans de nous *Celui qui crie : Père! Père!* et qui fait à lui seul l'unité des enfants?

Nous avons déjà répondu à cette illusion.

Non pas certes que l'habitation du Saint-Esprit en nous soit une illusion; ni qu'il soit inexact de dire : C'est cet Esprit qui fait entre nous le lien. Mais ce lien-là, qui est le principal, à vrai dire, n'est lien pourtant qu'à la façon d'une âme : âme commune, en laquelle nous sommes un. Or, notre âme, dans notre corps, n'a-t-elle pas une représentation par le fait de l'organisation qu'elle provoque?

Organisation qui suppose tout un système de dépendances, sous le gouvernement du système nerveux central, sous le gouvernement du cerveau : image assez fidèle de l'organisation de l'Église?

Précisément parce que le Saint-Esprit est avec nous, il doit être avec nous tels que nous sommes : êtres individuels et *sociaux*. Il doit se révéler par des faits intérieurs et par des communications sociales, ce qui suppose une autorité parlant en son nom et recevant du ciel le droit de dire, comme nos apôtres le disaient au premier des conciles : « *Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous* ». Comme si le cerveau disait : Il a paru bon à l'âme et à nous, cellules nerveuses, qui représentons, pour le gouvernement du corps, l'idée de réalisation organique.

L'Esprit-Saint agit dans les individus par la grâce; il agit socialement par l'organisation, qui est, comme dit un théologien (Schaezler), *la plus expresse manifestation de la grâce du Christ,* étant sa manifestation visible et collective. L'Esprit, qui meut l'Église par le dedans des âmes, la meut aussi par le dehors, parce que l'*humanité* est un dehors, si l'*homme esprit* est un dedans. L'inspiration religieuse, son contrôle par l'autorité : telles sont, les divines initiatives supposées, les deux fonctions de l'organisme humano-divin, comme, dans la société civile, l'invention et la création viennent de l'effort privé; la régulation du pouvoir.

Ainsi tout vient du même Esprit : la force déployée et sa règle. L'humain, de part et d'autre, lui fournit sa matière, et par là en limite ou en corrompt es effets; mais c'est tout de même du divin qui agit, comme dans la naissance d'un enfant mal conformé

ou d'un monstre, c'était une âme divine, qui s'efforçait, mais dans une trop ingrate matière.

Par là, le reproche des protestants à l'Église catholique se retourne contre eux et les accable. Diminuer l'homme, en le soumettant à une autorité extérieure : tel est pour eux le grand crime *romain*. Mais en s'élevant au niveau de la doctrine, on s'aperçoit qu'une telle accusation est bien légère ! C'est précisément pour que l'Esprit de Dieu, venant en nous, n'y diminue pas l'homme, qu'une autorité est nécessaire, s'il est reconnu que l'homme est social.

Luther, Calvin, pour qui le péché originel tue la liberté ; pour qui l'Esprit divin qui nous régénère nous régénère sans nous, doivent répudier, en théorie tout au moins, l'autorité extérieure. Que ferait celle-ci, sinon s'opposer à l'Esprit qui fait tout dans l'homme, ou alors le doubler ?

Pour le catholique, l'homme demeure, sous la touche divine. Il reçoit « *un esprit d'adoption, non de servitude* » (Rom., VIII, 15), et avec cet Esprit pour inspirateur, il se gouverne. Seulement, *se* gouverner, si c'est, pour l'homme individu, mener une vie autonome, ce sera, pour l'homme social, mener une vie selon l'ordre commun, donc une vie gouvernée, donc une vie librement soumise.

L'Esprit qui agit au dedans doit se compléter par l'Esprit agissant au dehors, autrement cet Esprit ne tomberait pas sur tout l'homme, et c'est alors, que nous serions « diminués », privés, dans le domaine religieux, de notre être collectif et de ce qu'il apporte de biens à chaque âme. C'est alors, que nous serions

empêchés de dire comme Jacob : « *J'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauve.* »

Nous n'oublions pas pour cela que Jésus a dit : *N'appelez personne Maître.* Mais il est trop clair pour nous que cela ne signifie point : Supprimez toute autorité ; mais : Comprenez l'autorité comme servante. De même que lorsqu'il a dit : *Ne résistez pas au méchant,* ce n'était pas pour nous inviter à laisser triompher le méchant ; mais pour que nous renoncions à l'esprit d'égoïsme et de vengeance, et lorsqu'il a dit : *Ne vous préoccupez pas de ce que vous mangerez,* ce n'était pas pour prêcher la paresse et l'imprévoyance ; mais pour nous inculquer la soumission à la Providence, sous-entendu : Après l'effort.

Tous les sophismes qui se greffent sur les divins paradoxes évangéliques en méconnaissent l'esprit, eux si partisans de l'esprit, et ils s'égarent sous l'impression de vérités diminuées.

Après cela, nous sommes à l'aise pour entrer dans la vraie pensée de notre Maître et pour goûter ses adorables paroles : « *Que celui qui est en tête soit comme le serviteur de tous*[1]. »

A la place des abus effroyables que commettaient le plus souvent les autorités païennes — abus que notre infidélité à l'Évangile devait perpétuer pour une part et perpétuera encore si longtemps — le

1. Saint Thomas d'Aquin, commentant ce précepte, souligne que le transgresser c'est méconnaître la personne humaine et la traiter comme chose : « Les créatures douées de raison sont gouvernées pour leur propre bien ; les autres pour le bien des créatures supérieures. » *Contra Gentes,* III, CXII.

Sauveur rêve d'établir, partout, s'il se pouvait, mais en tout cas dans son Église, un régime d'humilité et d'amour.

N'est-ce pas pour cela qu'il choisit pour premier représentant de l'autorité suprême, dans l'Église, pour premier Pape, un homme de peu, qui ne pourra pas arguer de sa personne ; un pêcheur, et un pécheur aussi : le pénitent d'un triple acte d'amour que le martyre viendra sceller ? Cela pour prouver à la fois que l'autorité n'est pas un fief, mais un service, et que, puisque c'est un service, c'est l'office propre de l'amour, dût celui-ci exiger la mort.

« *Pierre, m'aimes-tu ?* » c'est la question que par trois fois Jésus adresse à celui qu'il va investir d'un droit sur ceux qu'il a identifiés avec lui-même. Et sur sa réponse timidement affirmative, le Sauveur dit à Pierre : Alors, « *pais mes brebis, pais mes agneaux* ».

Il faut savoir aimer, pour gouverner selon le cœur du Divin Maître. L'idéal du régime qu'il fonda, c'est la paternité.

Oui, cette autorité naturelle par excellence, issue de Dieu sans nul intermédiaire humain, concédée, avec la puissance créatrice, à ceux qui disent au nom de l'amour : Sois ! et la vie éclôt — cette autorité-là est le modèle de l'autorité religieuse. C'est pour cela que nous appelons chez nous l'autorité suprême : le *Pape,* c'est-à-dire le père. C'est pour cela que les assesseurs du Pape s'appellent *évêques,* c'est-à-dire *ceux qui veillent,* et que les assesseurs de l'évêque s'appellent curés : *curati, ceux qui ont charge.* Et l'on dit aussi *abbé,* ce qui veut dire encore père.

Tous ces noms-là sont vénérables et bons, parce que la tradition a compris la pensée du Maître. L'autorité service public; l'autorité rôle humble et plein d'amour, c'est une partie de la Bonne Nouvelle évangélique, et l'avenir chrétien s'est efforcé d'y conformer ses jugements, ses paroles, sinon toujours, hélas, ses actions!

Touchant ainsi, comme il est nécessaire, à cette troublante question des abus de l'autorité religieuse, nous devrons avouer peut-être que ce sont, pour une part, ces déficiences des hommes, qui donnent prise aux critiques insensées où s'égarent ceux qui maudissent l'autorité en elle-même.

Que de fois nous avons entendu, en face de tels abus, de telles violences autoritaires ou accapareuses, chez ceux qui sont chargés de donner Dieu et à qui il arrive, parfois, de paraître vouloir l'exploiter — que de fois nous avons entendu, et même dans notre propre cœur : Est-il possible! Est-il possible que cet homme si orgueilleux, si préoccupé de soi et de son droit, si attaché à l'argent, si facile pour lui-même et si dur aux autres, que cet homme-là soit le représentant du Christ, le canal de son Esprit?

Eh bien oui, cela est possible! Cela est possible, et il est bon que cela soit, pour qu'on sache que notre Dieu a épousé l'humanité avec ses misères; qu'il nous aime jusque-là, et que ce n'est pas avec un genre humain illusoire, qu'il voisine.

Dieu serait-il avec les hommes, si tous ceux en qui il se montre et agit étaient des anges? Il est avec l'humanité pécheresse ou fragile. Le

corps du Christ, comme nous avons appelé notre Église, est quelquefois malade, ses membres principaux comme les autres. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle de l'autorité — ce n'est pas lui manquer de respect que de le dire, — l'homme est exposé davantage par son rôle; il est, en face de ce rôle, plus petit. En montant au divin, on voit éclater de plus en plus la disproportion, entre le canal et la Source de l'idéalité immanente au monde.

Lisant l'histoire dans cette pensée, si l'on y trouve des choses tristes, et si l'on en trouvait encore aujourd'hui, il faut se souvenir que le Sauveur a dit : « *Bienheureux celui qui ne sera point scandalisé en moi.* » Ne croit-on pas qu'il étende le bénéfice de ce mot aux représentants qu'il s'est donnés, et à l'égard de qui le scandale, même justifié apparemment, ne serait pas plus légitime?

Celui qui évite le scandale au sujet de l'humilité de Dieu manifestée dans le Fils de l'Homme mortel, est-il fondé à se scandaliser de l'humilité de Dieu se manifestant dans le Fils de l'Homme social : Christ continué, ramassant les misères de tous, pour essayer de les vaincre?

Les défauts des personnes qui détiennent l'autorité ne détruisent pas l'autorité, précisément parce que l'autorité n'appartient pas à l'homme. La refuser parce que l'homme est coupable, ou faible, ou inintelligent, ce serait donc avouer que fidèle, intelligent, capable, c'est à lui qu'on obéirait!

Le chrétien n'obéit qu'à Dieu; mais il a entendu la parole : « *Qui vous écoute m'écoute* » et, prosterné devant le père commun ou incliné devant es représentants de tout rang de la haute hiérarchie

catholique, il a le cœur assez élevé pour dire : « *Parlez, Seigneur, car votre serviteur écoute.* » Que votre porte-voix soit l'harmonieux instrument d'une grande âme ou le métal grinçant de l'égoïsme ou de l'ambition, ou le plomb mat et lourd de l'inintelligence, je ne discuterai pas le timbre, ayant compris le message. Puisque c'est vous quand même, qui parlez, quand l'autorité intervient selon la loi, c'est à vous que montera, joyeuse, mon obéissance : *Parlez, Seigneur, car votre serviteur écoute,* et se soumet.

CHAPITRE XI

DE L'AUTONOMIE DE LA CONSCIENCE DANS L'ÉGLISE

Nous devons retrouver, à propos du caractère gouvernemental de l'Église, les mêmes oppositions qui se sont dressées contre sa prétention à nous imposer des croyances fixes. Les deux questions, en effet, sont connexes. La foi n'est-elle pas déjà une obéissance, l'obéissance de l'esprit?

On nous demande de croire, uniquement pour cette raison que chez l'être raisonnable pris comme tel, la lumière est la première condition de l'action. « *Ton œil, c'est ta lanterne,* » dit l'Évangile. Mais la lanterne, qui guide la marche, n'oblige pas à marcher. Avec la lumière, il faut au voyageur l'impulsion : impulsion personnelle, s'il marche pour son compte, seul et sous sa responsabilité exclusive; impulsion extérieure, s'il se trouve engagé dans un ordre de marche, comme le soldat dans une armée en campagne.

Or, notre Église est une armée organisée ainsi que pour une conquête. Disons mieux et sans image : C'est une divine et humaine société, et toute société, disions-nous, si elle veut maintenir ses membres dans l'unité d'une vie commune et réaliser

à leur bénéfice les fins qui les ont assemblés, se voit obligée d'exercer une action qui sera de sa part un gouvernement, de la leur une obéissance.

C'est contre cette nécessité d'un établissement religieux ainsi fondé, qu'on avait objecté d'abord; c'est, subsidiairement, contre le fait de cet établissement par le Christ. Maintenant, on en vient au principe réel de l'opposition formulée. On parle d'autonomie en matière pratique, comme on s'en prévalait en matière doctrinale. On se révolte contre la prétention de l'Église catholique à exercer un gouvernement, sur un terrain, surtout, où l'on aime à affirmer que la liberté est de règle, puisque le spirituel est le domaine tout spécial de la liberté. « *L'Esprit souffle où il veut* ». *Les Religions d'autorité et les Religions de l'Esprit*, c'est le titre d'un livre célèbre.

Sans méconnaître ce qu'il peut y avoir d'élevé, quelquefois, dans les aspirations qui les dictent, on aimerait à montrer combien ces contre-prétentions sont irrationnelles.

Le spirituel, dit-on, veut la liberté. Mais liberté n'est pas indépendance. La liberté posée, il reste à lui marquer son emploi, et si la liberté est posée dans un ordre, son emploi légitime sera de consacrer, puis de servir l'ordre où elle se retrouve; de se servir elle-même en le servant, ce qui légitime l'autorité, en requérant l'obéissance.

La distinction du spirituel et du temporel est d'immense portée; mais n'entraîne pas les conséquences qu'on en tire. Cette distinction conclut à diversifier, à limiter les applications et les moyens

de l'autorité religieuse; elle ne pourrait la supprimer sans s'attaquer à une loi générale de la vie, dont voici la formule.

Tout être qui vit dans un milieu, qui l'utilise et se met en concordance de vie avec lui, *en symbiose,* dirait un physiologiste, en doit subir la loi. Il ne peut plus prétendre à une autonomie complète ; car son autonomie, ce serait alors le refus de la vie même dans laquelle on le disait engagé. Et si cette vie lui était utile, ce serait sa diminution; si elle lui était nécessaire, ce serait sa suppression, sous le rapport, tout au moins, où il était ainsi en vie commune.

Nous sommes pleins d'illusions sur notre indépendance prétendue, nous qui ne vivons en tout que de dépendances.

Moi! moi! c'est un terme où se complaît le sentiment que nous avons de nous-mêmes, et, il faut le dire aussi à notre honneur, du divin qui s'agite en nous. Ce serait un malheur, autant qu'une injustice, de rabattre au delà du nécessaire cette grande aspiration individuelle.

Mais le divin, qui est en nous, est aussi hors de nous; il nous déborde et nous régit, sous toutes les formes où notre vie est invitée à pousser sa pointe.

Nous sommes plongés dans la nature qui est venue de Dieu et qui fait un travail divin : que deviendrions-nous si nous refusions ses lois ! Le pouvons-nous seulement? Et si nous le pouvions, ne verrions-nous pas se retourner contre nous l'immensité de ses forces?

Nous tenons au milieu familial, qui, au nom du ciel, nous crée, nous actionne au début et s'impose pour longtemps au progrès de nos personnes : que

devient l'enfant, quand il échappe à la loi protectrice du foyer?

Nous tenons au milieu social, qui, par ses traditions, ses mœurs, ses conditions d'existence matérielle, intellectuelle, morale, a pétri l'âme et le corps des générations qui nous précédèrent et dont nous sommes issus : que devient le déraciné, si tant est qu'on le soit jamais tout à fait, lorsque, refusant la loi sociale, il se voit obligé de fuir, pareil au juif errant de la légende?

Nous ne sommes, humainement, en dépit de nos prétentions à l'autonomie, qu'un point de concentration des forces universelles qui ont fabriqué nos corps ; des forces morales qui ont formé et meublé nos âmes. Nous sommes un rendez-vous : rendez-vous de puissances éparses ou enveloppantes, d'éléments sur lesquels nous réagissons, mais forcément sous une loi imposée par leur nature et par la nôtre, par la nature de la société ou quasi-société que nous formons avec eux.

Et enfin, à titre tout direct, cette fois, à titre intime, à titre inexprimablement unifiant, nous sommes en société avec Dieu. Sans même parler de religion positive, nous sommes reliés à lui en tant que Milieu universel, qui contient et pénètre les autres ; Milieu ineffable dont saint Paul a écrit que « *c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous sommes* ». Aussi disons-nous tous, quand nous prenons conscience de cette plus haute condition de notre vie : Il nous faut obéir à Dieu. C'est le mot suprême de la conscience

Ainsi, dans tous les ordres et à tous les étages, la

loi de l'obéissance s'applique, et c'est par elle, que notre individualité orgueilleuse vient au jour.

On cite souvent ce mot d'Auguste Comte : « *L'obéissance est à la base du perfectionnement* ». C'est un mot de grande portée, parce qu'il s'applique à tous les domaines, et il aide à comprendre que cette autonomie, à laquelle on tient tant, bien loin d'exclure l'obéissance, l'appelle, et que l'obéissance à son tour, bien loin de briser l'autonomie, la complète, puisque perfectionner notre être, le faire vivre de son milieu et en absorber toutes les ressources, ainsi que fait l'obéissance bien comprise, c'est nous aider à être nous, vu que ce milieu, c'est nous : nous prolongés, nous soutenus, nous actionnés, en attendant les réactions qui nous rendent autonomes.

Mais notre Eglise, n'avons-nous pas dit d'elle aussi : C'est nous ? — C'est nous, parce que c'est Dieu et l'Esprit de Dieu ; c'est nous, parce que c'est le Christ, homme universel, en qui nous sommes religieusement un ; c'est nous, parce que de Dieu, du Christ et de nous tous, si nous y consentons, il se fait un vivant immense, immensément multiple et cependant un, l'essence du christianisme consistant dans une vie en commun avec Dieu : en ce monde, obscurément, par la grâce acceptée et vécue ; en l'autre, par la gloire paternellement communiquée, filialement et fraternellement jouie, ensemble.

Il y a là un seul corps humano-divin, et la loi du corps s'y retrouve transposée, comme nous avons dû tant de fois le redire.

La liberté des membres, dont chacun a sa loi propre et comme sa volonté, c'est notre liberté dans l'Eglise, avec cette différence que les membres du corps

n'ont pas de destinée à part, et que nous en avons une.

La subordination des membres, dont chacun obéit à une loi d'ensemble, afin d'en vivre en la servant, c'est notre obéissance dans l'Église, avec cette différence que chacun de nous ayant une destinée, le gouvernement de l'Église a le devoir de la respecter.

Toujours est-il qu'il y a là hiérarchie, parce que ni le membre dans le corps, ni le chrétien dans l'Eglise n'est une réalité sans attaches.

De même donc que le cerveau représente, pour la direction de la vie, l'organisme intégral et par conséquent aussi chacun de ses membres : ainsi l'autorité religieuse représente, dans l'Église, la conscience collective et par conséquent aussi chaque conscience.

Croire, disions-nous, c'est participer à l'idée directrice de notre vie en commun dans le Seigneur, et c'est donc : non abdiquer intellectuellement, mais puiser à Celui qui est d'abord *vérité*, avant d'être *chemin* et *vie;* c'est s'éveiller à soi-même, en tant que disciple et que participant de sa lumière.

De même, obéir, c'est participer à l'action commune, qui est ici une action divine et divinisante ; cela à son rang, selon les exigences de toute vie en commun, et c'est donc : non abdiquer pratiquement, mais puiser à Celui qui est la vie, et se mieux posséder soi-même, en tant que participant, en lui, à la vie divine.

La conscience individuelle et la conscience sociale de l'Église, représentée authentiquement par l'autorité, vont ainsi s'appuyant mutuellement, et loin que la nôtre y perde quelque chose, elle se renforce,

comme le son de la corde isolée se renforce, lorsqu'elle se tient sur la boîte d'harmonie et participe aux vibrations profondes de l'atmosphère enfermée dans ses flancs comme une âme.

De par cette sujétion féconde, le citoyen du *Royaume des Cieux,* ainsi que le Christ appelait son Église, se nourrit véritablement de toute la sève divine qui circule dans l'humanité grâce à cette effusion du ciel sur la terre.

« *Je suis la vigne et vous êtes les rameaux; le rameau ne porte pas de fruit, s'il ne demeure enté sur le cep.* »

L'autorité qui représente le Christ a les mêmes exigences ; mais c'est en vue des mêmes bienfaits, et bien inconscient est celui qui ne voit pas que rester à soi-même sans se donner, c'est simplement se mutiler en atrophiant de soi-même le meilleur.

Quand ce meilleur c'est la vie même de Dieu à nous communiquée dans l'Église, s'y refuser, c'est diminuer son être de toute la taille du divin qui voulait s'y manifester, en même temps que c'est offenser au delà de tout ce qu'on peut dire cette majesté miséricordieuse et fraternelle qui a voulu porter l'humanité dans son sein, à travers les difficultés méritoires et les misères fécondes dont est semée la vie mortelle.

Qu'on ne dise donc pas : L'obéissance religieuse s'oppose à notre initiative personnelle. L'initiative personnelle bien comprise, l'obéissance religieuse doit la respecter. Si elle ne la respecte pas, elle abuse, et nul n'entend faire l'apologie des abus. Mais hors l'abus, l'obéissance religieuse ne respecte pas seulement les initiatives personnelles, elle les enrichit, et c'est sa raison d'être.

Parler ici de servilité, c'est véritablement retourner tous les termes de la question. Car la servilité consisterait plutôt à sortir de nos liens naturels — où il faut comprendre aussi nos liens surnaturels, en ce que le surnaturel est pour nous une seconde nature — sous la pression des objets inférieurs à nous. S'abaisser au-dessous de soi et se livrer à ce qui vous abaisse, c'est cela, être esclave.

Ajoutons — peut-être eût-il fallu commencer par là — que l'obéissance religieuse, en nous régissant, exerce seulement des droits qui lui ont été concédés par notre autonomie elle-même. Car, nous le disions à propos de la foi, c'est la conscience, ici, qui est première, l'autorité ne vient qu'ensuite.

Avant d'admettre ou de refuser cette multiplication de la vie que le sentiment religieux, devenu sentiment social, offre de nous fournir en échange de l'obéissance nécessaire, nous devons d'abord examiner s'il y a lieu, pour nous, d'entrer dans l'organisme où s'opère cet échange.

Personne ne nous demande de croire avant que nous ayons reconnu et décidé en principe qu'il faut croire. De même, personne ne nous demande d'obéir, si ce n'est sous la même condition.

L'Église catholique s'offre à nous : elle ne s'impose pas. Celui qui vit hors de son sein peut bien souffrir ses importunités maternelles : il n'a pas à craindre sa tyrannie.

Pour les non-baptisés, l'Église a toujours été pleine d'égards et de réserve.

Mais, si vous consentez, ou si, n'étant pas encore en état de consentir, quelqu'un qui compte pour

vous en cela comme en tout le reste engage, tout au moins provisoirement, votre existence dans l'organisme spirituel qui la doit grandir et porter jusqu'à Dieu, en quoi y aurait-il tyrannie à réclamer de vous l'obéissance ?

L'initiative première couvre la soumission ultérieure et l'informe.

Rien n'est donc tyrannique, ni nos débuts, ni le développement de notre vie religieuse.

Il ne pourrait y avoir oppression que dans le cas où l'autorité sortirait de sa propre loi, comme si, le cerveau fonctionnant mal, l'organisme troublé se sentait invité aux réactions qui sont de sa part des actes naturels de défense. Mais à ce désordre, encore une fois, qui donc entend conférer la valeur d'un droit ?

Il est admis comme élémentaire, en philosophie religieuse, que toute loi trouve ses limites, aussi bien que sa justification, dans sa raison d'être. Quelle raison d'être a pour nous le pouvoir religieux ? De nous relier au Christ et à Dieu, en vue de nos destinées surnaturelles. C'est donc à cet objet que s'étendent et que se limitent les droits de l'autorité religieuse. La direction de la vie spirituelle et de ce qui en dépend, dans la mesure où il en dépend : voilà ce qui la concerne. Ce qui en dépend directement est de son ressort direct; ce qui en dépend indirectement est de son ressort pour autant.

Quand donc l'autorité sortira de son domaine, sortant de son droit elle ne pourra exiger notre obéissance. Nous serons, en matière pratique, dans le cas du penseur chrétien dont nous disions que les

exigences de foi ne le peuvent lier en dehors de certains objets.

Évidemment, il y aura toujours lieu à prudence, à défiance de soi-même et, au surplus, à ménagements respectueux concernant les personnes. Mais il s'agit de liberté : en ce cas, elle est entière. Que veut-on de plus, si l'on défend non l'anarchie, non le déliement religieux au nom d'un individualisme adversaire de toute vie, mais les inaliénables droits de la personne ?

Ne serait-il pas étrange que ce fût précisément notre siècle, siècle de science sociale s'il en fut, de solidarité s'il en fut — par conséquent d'autorité, à moins de verser dans les utopies les moins consistantes — qui rejetât l'Église parce qu'elle refuse d'être individualiste !

Croyant avoir détruit la vie religieuse parce qu'il la tuait en soi, nous le vîmes hier, dans la personne d'hommes politiques, s'essayer à la remplacer, en constituant des théories d'*unité morale,* de monopole et de collectivisme spirituel, théories qui ne peuvent exprimer quelque chose qu'à condition d'inviter les hommes à ériger de nouveau — arbitrairement cette fois — l'autorité qu'on avait prétendu abattre.

Mais croyons bien que si cette expérience se fût poursuivie, si demain elle se poursuivait, en dépit de nos leçons tragiques, la vérité ne tarderait pas à se faire lourdement reconnaître.

Plus on sort de l'autorité légitime, c'est-à-dire normalement constituée, que ce soit par Dieu, que ce soit par la nature des choses, plus on doit retomber dans l'autoritarisme arbitraire.

Briser l'ordre de la nature, et à plus forte raison

l'ordre de Dieu, qui est nature, pour nous, plus que la nature, c'est briser l'harmonie des forces, et la violence, raidie contre la révolte des choses, contre la révolte plus redoutable des âmes, est le seul recours de celui qui veut maintenir l'unité quand même.

Que Dieu nous garde d'un tel pouvoir, pour maintenir parmi nous l'unité morale ! L'Église se donne cette mission à l'égard de ses baptisés. De plus en plus elle la remplit par des moyens de douceur. Elle avertit parfois avec sévérité : elle ne violente pas. Ceux qui se refusent ont seulement pour sanction d'être livrés à eux-mêmes. Mais plût à Dieu que cette sanction ne fût pas de toutes la plus terrible !

Livré à soi-même, cela veut dire livré au néant de ce que nous sommes sans Dieu, quand nous rejetons sa main rédemptrice. Livré à soi-même, c'est être jeté à la mer, naufragé minuscule et orgueilleux qui se débat un instant, lève la tête et s'enfonce, roulé, brisé par ce qui avait offert de le porter, englouti par la mort anonyme et cruelle qui s'appelle Dieu, mais Dieu outragé, Dieu méconnu et délaissé qui, à son tour, délaisse.

Tragique isolement, qui fait de nous les épaves de l'infini grondant, lorsque nous pouvions être les passagers de la nef sublime, dans la tourmente universelle !

Le monde est en tempête, sous le souffle de l'Esprit créateur qui s'exténue de fécondité comme la mer bouleversée et pleine d'abîmes. Seigneur, ne nous délaissez pas !

LIVRE III

LA VIE SACRAMENTELLE DE L'ÉGLISE

I. Les Sacrements.

CHAPITRE PREMIER

IDÉE GÉNÉRALE DES SACREMENTS

Nous avons attribué à l'Église comme caractères fondamentaux : le caractère *dogmatique*, le caractère *gouvernemental*, et le caractère *sacramentel*.

Dogme, hiérarchie, culte dont les *sacrements* sont le centre, que les *sacramentaux* prolongent, ce sont bien les trois faces de la vie catholique telle que la tradition l'a toujours envisagée.

Pourquoi la vie religieuse revêt-elle, dans l'Eglise catholique, ce caractère sacramentel qui nous fait transposer au spirituel et marquer de signes sensibles tous les événements de la vie : la naissance par le *baptême;* la croissance par la *confirmation ;* la nutrition par l'*eucharistie;* la génération ou nutrition de l'espèce, par le *mariage;* le gouvernement

par l'*ordre;* l'effort de rénovation morale par la *pénitence;* la mort même, événement comme un autre et non pas terminal, par l'*extrême-onction,* etc.?

Ce caractère sacramentel ressort de la même notion que tous les autres caractères de l'Église.

Nous sommes en société surnaturelle, c'est-à-dire en relation avec Dieu, ensemble, et avec tout ce que nous sommes.

Or, le surnaturel n'est que la nature poussée plus loin, en dehors de ses frontières, et transposée en un mode supérieur.

Il faut donc que la vie courante soit transposée, elle aussi, pour se mettre à niveau.

Il faut pourtant qu'elle reste elle-même et conserve ses rapports naturels.

Ces choses se concilient par la sacramentalité, qui canalise l'action de Dieu dans toutes les directions de la vie; fait monter harmonieusement, et selon toute son ampleur aussi, l'action de l'homme à la divine rencontre, et traduit cet échange, ou ce don, en des actes visibles, parce que nous sommes visibles; avec une collaboration de la matière, parce que matière et esprit, en religion comme partout, sont les deux faces du réel; le résultat attendu étant d'ailleurs également double, puisque la rédemption à laquelle nous tendons par notre effort religieux concerne notre corps en même temps que notre âme : ici-bas pour qu'il soit un docile compagnon; là-haut pour qu'il soit le bénéficiaire en second de nos bonheurs.

Ces quelques mots pourraient suffire, au besoin, à justifier la vie sacramentelle de l'Église; mais à ceux que les points de vue philosophiques n'effarouchent pas trop, on peut présenter quelques considé-

rations qui, peut-être, apporteront leur lumière.

Nous appelons sacrements des rites impliquant une action visible, une matière, des formes expressives d'un effet attendu de Dieu, et auxquels nous attribuons, toutes conditions étant posées, une efficacité pour produire cet effet.

Par exemple, le baptême consiste dans une action purificatrice où l'eau intervient comme matière, en même temps que des paroles animées par une intention en déterminent l'emploi, et il aboutit, chez le sujet, à un effet spirituel : l'incorporation à l'union chrétienne.

On demande pourquoi ces actes extérieurs, cette matière introduite, ce salut par incantations, contacts, paroles rituelles, cérémonies, gestes rythmés : toutes choses qui paraissent empruntées à un domaine de vie fort éloigné du spirituel, propre objet de la religion.

Constatons d'abord qu'en fait, le Sauveur, qui avait dit : « *La chair ne sert de rien* » ; « *l'heure vient où les vrais adorateurs adoreront Dieu en esprit et en vérité* », n'en a pas moins subi le baptême de Jean, institué un baptême à lui, fondé la cène eucharistique et plus ou moins explicitement tout le reste, donnant le branle à tout le mouvement rituel de l'Église.

De sorte que les « spirituels » qui voudraient écarter de la religion ces manifestations qui leur paraissent entachées de paganisme, ne peuvent pas s'appuyer sur lui.

Mais s'ils sont philosophes, ces hommes auraient peut-être à méditer le mot de Pascal : « L'homme (en

religion comme en tout) n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. »

Le spirituel tout seul, ce n'est pas l'homme. Et puisque l'homme est esprit sans doute; mais esprit incarné, et cela dans l'unité d'une seule substance : ce qui est philosophique, en religion, c'est que l'âme humaine monte vers Dieu, à qui la religion doit la *relier,* avec la chair et en utilisant la chair; et que Dieu descende vers l'homme, vers l'esprit et le cœur de l'homme, par la chair et en utilisant la chair. La chair sera ainsi un passage naturel, pour l'échange religieux, entre Celui qui, ayant fait l'homme, doit l'aborder comme il l'a fait, et celui qui, étant fait ainsi, doit répondre à l'action d'en haut selon sa nature.

C'est bien pour cela que tout le mouvement religieux part d'une incarnation. La chair du Christ, à la fois divine et *nôtre* par solidarité fraternelle, se donne à nous, expie pour nous, s'incline jusqu'à l'immolation devant le Dieu ineffable et offensé. Et inversement, en elle, par elle, Dieu accueille l'humanité, l'adopte pour enfant, la glorifie, l'éternise par anticipation. Tellement que la Résurrection du Sauveur est toujours présentée par l'Écriture non seulement comme le gage, mais comme le commencement de la nôtre. Il en est comme d'un géant dont la tête est dans le ciel, et qui doit y monter tout entier. Ne sommes-nous pas le corps du Christ, nous tous en qui se prolonge et veut s'achever l'Homme universel; en qui Dieu poursuit et veut conclure les conséquences de son incarnation?

On a déjà par là le motif qui nous fait introduire,

en religion, des signes sensibles et opérants, des rites qui nous expriment et tendent à nous donner au surnaturel ; qui expriment et tendent à nous donner le surnaturel.

L'efficacité réelle et *physique* des sacrements, pour le don de la grâce, trouve ainsi sa raison.

*
* *

Mais il y a plus, et une raison plus générale va nous donner de nouveau la même vérité, en y joignant l'explication de ces interventions de la matière dans la vie religieuse : eau pour le baptême, pain et vin pour l'eucharistie, huile des onctions, et le reste.

Le point d'attache de la religion, en nous, c'est le fond de notre être humain ; ce par quoi nous sommes un, tous ensemble, sans distinction de races, d'époques, de nations, de sexes, de situations sociales, d'idées, de tendances particularistes, etc., etc. Et c'est pour cela que la vraie religion est universelle, ou catholique : catholique dans l'espace, catholique dans le temps, catholique en profondeur, traversant tout ce qui distingue, divise, sépare les humains fils de Dieu.

Tout le monde dit cela. Mais ce n'est pas assez. Pourquoi s'arrêter ainsi à mi-route !

Arrivés à ce qui nous rend tous frères : la nature humaine en son fond, nous pouvons traverser la cloison et nous sentir frères, dans l'unité de l'être total, avec toute créature issue de la Source universelle.

Nous avons étendu jusque-là notre notion de la

catholicité de l'Église, enfermé tout cela dans son unité. N'y est-on pas invité par l'admirable doctrine évangélique incluse dans ce mot : *le Royaume de Dieu?*

Le Royaume de Dieu, c'est-à-dire l'universalité des créatures dont Dieu est le père; qu'il mène toutes au même but : la manifestation de sa bonté. Il les mène à coup sûr par des chemins différents, et selon un ordre qui tient compte de leurs natures, de leurs valeurs respectives: mais précisément, selon cet ordre, la matière est pour l'esprit, le passager pour l'immortel. De sorte qu'on verra prosternée toute la nature, comme un tapis, sous les pas de la créature pensante. Ange ou homme, homme de cet univers ou des autres, tout vivant immortel doit avoir le bénéfice du mot de Paul : « *Tout est pour les élus.* » Et sans doute, dans ce mot d'envergure immense, Paul entend proclamer l'ordre final que doit réaliser la vie éternelle, ce que le philosophe de Kœnigsberg appelle *le règne des fins.* Mais avant le règne des fins, il y a le *service des fins;* avant le but, il y a le chemin, et la loi d'harmonie qu'exprime la subordination de la matière à l'esprit doit s'y manifester la même.

La matière aura donc son rôle dans le mouvement religieux. L'homme l'entraînera à sa suite; Dieu la traversera pour venir. Et cela sera vrai surtout de notre corps, qui est matière conjointe; qui est nature, en nous, pour nous relier à la nature; qui est de la pâte universelle, tout en portant le ferment de l'esprit. Mais cela sera vrai aussi des éléments de ce monde : eau pour nos baptisés, huile symbolique et active pour l'onction sacrée, air pour la vibration

des paroles sacramentelles, pain et vin à transmuer, tout en gardant leur symbolisme, en la réalité du Seigneur.

C'est que la matière extérieure n'est pas, nous le disions, si extérieure que cela. La matière extérieure n'est que l'homme prolongé, puisque le pouvoir de l'âme la façonne, l'unit à soi pour une petite part, ne l'abandonne par la mort que pour la reprendre, comme le statuaire qui de la même glaise ferait des maquettes sans fin, se la soumet d'une façon moins étroite et plus lointaine, réelle pourtant, par sa domination sur la nature : façon encore d'imposer l'âme à la matière, puisque l'idée, à défaut de l'esprit même, la pétrit.

On ne s'étonne plus, quand on songe à ces harmonies, de la matérialité apparente de nos rites. Cette matérialité, toute relative d'ailleurs, puisque l'esprit est toujours le but, puisque l'esprit est aussi la condition, vu que la matière, sans lui, ne ferait plus rien, — cette matérialité n'est qu'un intégrisme.

La religion de l'homme est matérielle comme l'homme, comme le milieu intérieur et extérieur de l'homme : milieu qu'il convenait d'intéresser à notre action et aux actions qui nous concernent, afin que ce fût vraiment notre action, et notre cas.

*
* *

On peut remarquer utilement que la sacramenta-

lité n'est pas seulement la loi de l'Église. C'est la loi de tout.

Dans la nature aussi, il y a des sacrements.

Elle-même, la nature, qu'est-elle, si ce n'est un sacrement sublime? Symbole de Dieu et pouvoir effectif pour nous communiquer sa présence, elle dit à notre esprit quelque chose de ce qu'Il est; elle donne à notre esprit, au moyen de la vie, où la nature s'emploie toute, un peu de cet aliment divin multiforme qui est son être.

Mais parce que la nature laissée à elle-même et notre esprit laissé à lui-même ne communiqueraient point, il a fallu trouver un territoire commun, qui est notre corps. Et notre corps est donc aussi un sacrement, c'est-à-dire un symbole agissant, puisque, univers en raccourci, *microcosme,* il exprime l'autre univers, et il sert de passage pour que cet univers, le grand, éveille notre âme à lui, et à soi-même.

Enfin, dans le fonctionnement de notre être, entre l'âme et le corps, il y a aussi des sacrements.

La vibration imprimée à nos organes par les actions du dehors, et qui se traduit dans l'âme en visions intérieures, en sensations et en impulsions ressenties, qu'est-ce que cela, sinon un symbole actif, qui dit le monde et qui le fait agir?

L'image mentale, n'est-ce pas un sacrement, par rapport à l'idée qu'elle suggère, puisqu'elle *suggère* et *signifie*, et qu'elle est donc à la fois signe et réalité active?

Ainsi partout l'harmonie se fait voir. La surnature se reflète dans la nature; la nature se couronne dans

la surnature. La matière joue son rôle de servante par rapport à l'esprit. Bonne par elle-même, elle devient excellente, en se prêtant à nous communiquer le *Meilleur*. Elle est l'échelon par où Dieu monte à nous des profondeurs de l'être, afin de pouvoir ensuite émerger, sans que nous lui opposions de résistance, des intimes profondeurs de *notre* être.

Cette divine ascension, que la grâce réalise en nous, a pour moyen général le Christ, puisque c'est lui l'Intermédiaire de droit, le vrai *Chemin* de la vie, comme lui-même s'est nommé, disant : « *Personne ne vient au père* — et sans doute aussi rien ne vient du Père — *que par moi.* »

Et alors, conséquence inattendue, mais qui relie en une gerbe serrée tout ce que nous venons de dire : c'est le Christ, c'est la personne du Christ qui est le sacrement par excellence, le sacrement premier, le sacrement *unique,* tout ce que nous appelons ainsi n'étant qu'un prolongement de son action symbolique et réelle : symbolique, puisqu'il est Dieu manifesté; réelle, puisqu'il est Dieu donné.

Le Christ, en exprimant le divin et en le faisant agir; en employant pour cela, en même temps que son âme, sa chair souffrante et glorifiée, la nature extérieure domptée; puis en fondant, pour prolonger son corps et son âme, une société visible où la vie spirituelle s'appuie aux réalités sensibles et les emploie, le Christ, faisant ainsi, s'est constitué vraiment le *Chemin*, au sens propre.

Toute âme accède à Dieu par lui comme par un chemin de chair.

Toute âme touche Dieu au moyen de ces contacts successifs dont le sacrement de baptême est le pre-

mier, dont la très sainte humanité du Christ est le dernier.

Quand on donne à un fidèle ce sacrement dont nous aurons à dire qu'il résume tous les autres : l'eucharistie, on lui dit : « *Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle.* » Dans le rit dominicain, nous disons : « Qu'il *te* garde », corps et âme, « pour la vie éternelle. » Le corps du Christ a le pouvoir de sauver notre âme, parce qu'il touche à son âme à Lui, qui touche à Dieu. Et notre âme à nous, continuant la chaîne, peut sauver, avec Lui, notre chair, et, pour une part, son prolongement naturel, le monde.

L'économie de ces choses est sublime.

On aimerait à montrer qu'elle n'est pas si insolite qu'elle peut le paraître à certains. Les plus grands philosophes modernes ont forgé des systèmes qui rajeunissent étonnamment ces vieux points de vue sacramentels qu'un rationalisme étroit, peu scientifique au fond, avait voulu croire périmés.

Laissant là ces questions qui nous écarteraient de notre objet, examinons désormais l'un après l'autre les sept anneaux de cette chaîne sacramentelle, qui sont pour notre Église, vaisseau amarré en Dieu, comme la chaîne de son ancre.

En éprouvant la solidité de chaque maillon, nous reprendrons le sentiment de la divine réalité à laquelle ils nous rattachent, et sous quelles conditions nous porte, au-dessous des flots mouvants du visible, la terre sans fond des réalités ineffables.

CHAPITRE II

LE BAPTÊME

Les sacrements sont donc des signes et des moyens de vie surnaturelle qui prolongent jusqu'à nous, par le moyen de l'Église, l'action sanctificatrice du Christ et de l'Esprit divin qui est en lui

A cela nous ajoutions que la vie surnaturelle est à l'instar de l'autre; qu'elle comporte une naissance, une croissance, une nutrition, un remède à ses maladies, une réparation de ses pertes, et, à l'égard des groupes qu'elle régit, un gouvernement et une multiplication de ses sujets qui viennent à bout des effets de la mort.

C'est à ces divers rôles que les sept sacrements ont pour mission de faire face.

Le premier, — en ordre, sinon en honneur, — est naturellement celui qui procure la naissance.

Quand Jésus-Christ fut sur le point d'entrer dans sa vie publique, c'est-à-dire d'entreprendre, par sa prédication, ses exemples, ses décisions d'autorité, ses miracles, puis par ses souffrances et par sa mort, l'œuvre dont l'Église devait sortir, il se rendit au bord du Jourdain, « *et comme tout le peuple,* dit saint

Luc, *se faisait baptiser du baptême de Jean, Jésus aussi fut baptisé* ».

Il acceptait la solidarité de son peuple, comme il avait accepté, lui divin, la solidarité humaine.

Ce baptême de Jésus inaugurait sa propre mission. C'était comme son entrée dans le *Royaume de Dieu* qu'il allait fonder sur terre. Il y entrait comme le soleil entre dans le jour, et après lui, par le même chemin, passeraient les satellites que nous sommes.

Le baptême est en effet, pour le chrétien, l'entrée du *Royaume des cieux* terrestre : l'Église. Le lavage spirituel, qui nous dégage du péché de race et de ce que nous y avons ajouté de notre crû, n'est qu'un prélude et une disposition négative.

D'ailleurs, qu'est-ce que le péché de race, en tant que nous y participons, si ce n'est le fait d'être privés, par notre faute collective, de rapports normaux et filiaux avec Dieu? Tout péché, originel ou actuel, n'est que cela. De sorte que s'incorporer à Dieu par le Christ ou quitter l'état de péché, c'est la même chose.

Mais signifier au négatif cet effet, en disant : Le baptême nous dégage du péché, cela ne suffirait pas. Il faut dire : Le baptême nous incorpore au Christ. Et comme l'accès du Christ, pour nous, c'est l'Église, vu que nous n'allons à lui que par elle, comme nous n'allons à Dieu que par Lui, il est encore plus précis, ou en tout cas plus immédiat de dire : Le baptême, c'est l'incorporation à l'Église.

Les anciens appelaient le baptême l'*illumination*. Il y a dans ce mot, en même temps qu'une beauté, un enseignement utile.

La vérité, religieusement comme partout dans la

vie, est la première des choses. On ne vit selon certaines formes que parce qu'on croit à certains objets, à certaines fins, et qu'on veut s'y adapter par ses actes. *Venant à Dieu,* comme le disait saint Paul, *il faut savoir qu'il est, et qu'il est rémunérateur,* et tout le reste de qu'il a dit aux hommes par son Christ pour éclairer la route éternelle.

La première chose, c'est donc de croire ; d'entrer ainsi dans la lumière de vie. La pratique vient ensuite.

Nous ne pouvons admettre le renversement qui fait de certains les adeptes du « geste ancestral », c'est-à-dire des formes extérieures de la foi, en réservant la foi. Le baptême, qui ouvre l'entrée de l'Église, s'appelle le *sacrement de la foi,* parce que telle est la première disposition à y apporter.

Mais, comme la foi est un acte commun de Dieu et de l'homme, de *l'homme* qui acquiesce et de Dieu qui incline son cœur ; comme le baptême, sacrement de la foi, apporte une grâce : par ce côté où il est divin on l'appelle l'*illumination,* pour marquer l'action intérieure de l'Esprit, à laquelle l'âme se donne.

Mais alors, se pose tout de suite cette question : Pourquoi donner le baptême aux enfants, pour qui la foi ne peut être qu'un acquiescement fictif, en ce qui les concerne ; un sommeil de grâce, en ce qui concerne l'effet divin ?

Cette porte de l'Église que nous appelons sacrement de la foi, ne devrait-elle pas être réservée à ceux qui peuvent marcher vers la foi ?

Une société *spirituelle* peut-elle admettre dans son sein ceux en qui n'a pas encore palpité l'esprit ?

Que signifie cette incorporation d'un absent? Car n'est-il pas absent, ce petit être vagissant dont l'inconscience tient l'âme prisonnière?

La vie chrétienne est plus large que cette objection individualiste. Nous ne sommes pas uniquement des individus, nous, humains : nous sommes groupes, et dans cette dualité, ce qui est premier ce n'est pas l'individu, c'est le groupe. L'individualité est une conquête.

Si cette fameuse solidarité dont on fait si grand bruit et que certains se figurent avoir inventée contre nous n'est pas une vaine parole, elle signifie que nous comptons les uns pour les autres; que nous valons les uns pour les autres; que nous pouvons, toutes conditions posées, nous décider les uns pour les autres, agir les uns au nom des autres, et de la même manière, toutes conditions, toujours, étant posées, croire, oui, croire les uns pour les autres.

Cela n'est pas un paradoxe; c'est ce qu'il y a de plus courant dans la vie. Un père croit pour son fils que le pain est nécessaire : il lui en donne; il croit l'hygiène préservatrice : il lui en applique les préceptes; il croit que l'instruction est un outil de vie : il l'instruit; il croit à la moralité : il la lui inculque. Il n'attend pas qu'un acte de liberté, trop tard, décide l'enfant à toutes ces choses.

De même, le père qui croit que Jésus est *la Voie, la Vérité* et *la Vie,* et que le Christ agissant aujourd'hui, c'est l'Église, incorpore son enfant à l'Église; il récite en son nom le *Credo* : Credo du groupe, dont l'enfant n'est pas encore détaché; entrée inconsciente, et spirituelle pourtant, par solidarité, dans

cette Église commune qui est comme la terre commune de Hugo :

Où ton père a son père, où ta mère a sa mère.

Le fils aura plus tard à renouveler ce don de soi, à le prendre à son compte; mais dès maintenant, Dieu qui a fait la paternité et qui a voulu la solidarité les sanctionne, en faisant, lui, en cet enfant, pour autant que l'enfant en est capable, ce qu'il ferait dans l'adulte bien disposé. Il y dépose un germe de grâce que l'âme éveillée à soi utilisera, à moins qu'elle ne préfère le profaner, répudiant à la fois et Dieu et l'amoureuse piété paternelle.

Recevoir le baptême, c'est donc, à titre positif, accéder au Christ par le moyen de son Église. A titre négatif, c'est s'éloigner du mal, et, pour cela, renoncer à la nature sans Dieu et à toutes ses puissances ou à toutes ses tendances perverses. Ce qu'on veut dire par *renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres,* c'est cela. Et l'on ajoute, pour marquer qu'on ne recule pas seulement, qu'on marche : *Et je me donne à Jésus-Christ pour jamais.*

Le symbolisme du sacrement se rattache à cette double donnée.

La matière en est l'eau. Non pas seulement parce que l'eau purifie, ce qui se rapporte à l'action négative du baptême; mais pour d'autres raisons plus profondes.

Les traditions humaines ont toujours rapproché l'élément liquide de l'origine première des choses, comme par une anticipation des théories modernes qui tirent la vie du fond des mers.

A ce point de vue, le baptême voudrait dire : Toi qui naquis de la mer, replonge-toi dans cette mer plus profonde : la Divinité, dont le flot de la mer n'est qu'un jaillissement. Origine des origines, Source des sources, c'est en elle que tu dois te perdre un jour, pour vraiment te retrouver, et dès maintenant, par la grâce et par la sainte vie, elle doit composer ton milieu intérieur, comme l'eau de la mer, milieu originel de la vie, baigne tes membres.

L'ablution baptismale serait alors comme la piqûre de Quinton, piqûre stimulatrice et vraiment régénératrice, puisqu'elle doit nous restituer, en sa composition primitive, notre milieu originel et naturel : le divin.

Nos docteurs, à qui j'emprunte cette pensée — seulement modernisée dans la forme, — n'ont pas manqué d'ajouter que la frigidité naturelle de l'eau et sa pureté rafraîchissante sont le symbole du rafraîchissement que la grâce oppose à cette excitation charnelle, fille du péché de race, qui nous entraîne au mal.

Diaphane, l'eau signifie encore la réceptivité de l'âme par rapport aux divines lumières.

Quand on immergeait les catéchumènes, dans les cérémonies plus complètes d'autrefois, on voyait là aussi une sorte de mort, suivie d'une résurrection, comme si l'homme de péché était noyé et laissait place à l'homme nouveau que l'action du Christ engendre.

Tous ces symboles sont beaux, et il n'y a pas de raison pour qu'ils soient négligés de nos mémoires.

Telle est donc la matière du baptême. Et cette matière symbolique étant là, les paroles rituelles, animées par l'intention de l'opérant qui s'unit, pour agir, à l'Église, par elle au Christ, par eux à Celui dont la parole est souverainement opérante — ces paroles, dis-je, consacrent la matière, c'est-à-dire en déterminent la signification spirituelle et, par là, achèvent le signe que l'institution et la présence permanente du Sauveur rendent actif.

D'ailleurs, ayant assimilé le baptême à une naissance, et sachant que toute naissance a besoin d'être aidée par ceux qui ont ou sont censés avoir la pleine vie, on fera intervenir le parrain, la marraine, dont l'office, si rarement compris par notre décadence chrétienne, serait de favoriser dans le nouveau-né du Christ la vie religieuse qu'il a reçue; de la défendre en lui, et de l'aider, au besoin, à en mûrir les fruits.

Enfin, puisque le baptême est le rite de la naissance au Christ, par qui seul on accède à Dieu, et à l'Église par qui seule on accède au Christ, il est naturel que le baptême soit proclamé nécessaire, nécessaire *de nécessité de moyen*, comme nous disons en théologie. Où trouver un moyen de salut, en dehors de ce qui nous donne au Christ, qui a dit : « *Personne ne vient au Père que par moi* »? Et où trouver un moyen de salut encore, en dehors de l'Église, qui n'est que le prolongement du Christ à travers les temps?

Il y a là une nécessité qu'implique, par sa constitution même, le plan religieux du monde.

« *Je te le dis en vérité,* avait déclaré Jésus à Nicodème, *si un homme ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.* »

Dans ces paroles, la nécessité du baptême se fait voir ce qu'elle est, c'est-à-dire non pas une pure nécessité matérielle; non pas la nécessité d'un rite extérieur; mais une nécessité morale, à savoir la nécessité de l'incorporation spirituelle au Sauveur, dont le baptême effectif n'est que le moyen officiel et ordinaire.

On ne pourra donc pas dire que quiconque n'a pas reçu le baptême de l'eau est perdu. Ce serait là une atrocité dont la religion n'est pas coupable. Mais puisque c'est le moyen officiel, s'il n'est pas utilisé, il y faudra une suppléance morale. L'enfant inconscient n'en a pas, et c'est pour cela que nous attachons une si grande importance, s'il est menacé de quitter cette vie sans avoir vécu, au fait de le sanctifier sans lui, en le couvrant de l'influence du Christ par l'influence collective de l'Église, dont le baptême est le signe.

De cette façon seulement, la nécessité morale mentionnée peut avoir satisfaction, et cela se conçoit étant donné le caractère de visibilité, le caractère social et par conséquent extérieur que le spirituel doit revêtir dans l'Église.

A ce point de vue, l'opinion bienveillante de certains théologiens, d'après laquelle les enfants pourraient être incorporés par la foi des parents, est de beaucoup moins logique. L'Église ne vise qu'au spirituel, et le spirituel se suffit au besoin chez ceux qui en sont capables. Mais quand le sujet n'en fournit

point, il n'appartient pas à l'Église, organisation sociale fonctionnant dans le visible, d'y suppléer par de l'invisible. La foi des parents ne représente pas l'Église. Au contraire, les rites institués la représentent. D'où la différence de jugement à l'égard de ces deux cas, quand il s'agit d'incorporation à l'Eglise.

Est-ce à dire que le sort des innocents ne nous touche point? A Dieu ne plaise! Mais d'abord, les enfants sans baptême ne sont pas proprement des innocents, ayant sur eux une faute de race. Toutefois, cette faute n'étant pas personnelle, nous consentons tous largement à ce qu'ils n'en soient pas *punis,* si ce n'est en un sens de ce terme qui ne prête plus à scandale.

Ils sont punis en ce sens qu'ils n'accèdent pas là où le chrétien compte accéder : punition négative.

Au positif, sans avoir à leur sujet aucune révélation, nous espérons que leur sort est heureux ; qu'ils bénissent Dieu de la vie, et que, ayant à désirer peut-être, ils n'envient rien, contents de leur humanité inférieure.

Il en est d'eux comme il en serait, temporellement, d'un enfant né à la Guyane, de parents déportés, et dont les frères seraient ramenés en France par une heureuse fortune. Ceux-ci auraient à louer Dieu; mais l'autre n'a pas à élever de revendications indignées. On ne le punit pas personnellement. La Guyane permet de vivre. Si pourtant il porte le poids d'une responsabilité familiale, c'est là un fait de l'ordre humain qui ne prête pas à révolte.

Est-on fondé à se plaindre, ayant le sort qu'on mérite, parce qu'on a passé à côté d'un sort plus heureux ?

L'enfant mort sans baptême n'a rien mérité, rien conquis personnellement; collectivement il appartient à une race coupable : il n'a rien à exiger; il n'a rien à espérer que de la libre bonté qui l'accueille. S'il se plaignait parce que d'autres ont eu accès à la régénération, Dieu pourrait lui répondre ce que répondit le maître de la vigne aux ouvriers jaloux de la parabole : « *Ne suis-je pas libre de faire ce que je veux, et faut-il que votre œil soit mauvais parce que je suis bon?* »

Il faut comprendre, ici comme ailleurs, que dans la constitution d'un ordre, des inégalités ne sont pas des injustices, bien qu'il y ait ici, il faut l'avouer, un problème providentiel, qui est en dehors des questions présentes.

Quant à l'adulte, qui peut s'unir au Christ par l'esprit, son cas n'est pas le même. S'il ne méprise pas le moyen officiel, mais ne le trouve pas à sa portée; s'il l'ignore invinciblement; si même il le méprise, mais par le fait d'une erreur qui ne lui est pas moralement imputable, celui-là peut devenir un baptisé de l'Esprit, et recevoir l'effet du baptême.

La grâce de Dieu n'est pas enchaînée aux sacrements, disent toujours nos docteurs. Le baptême effectif, comme moyen d'incorporation au Christ, c'est le code; mais le code ne lie pas le Législateur. Dieu, qui a la clef des âmes, dit saint Thomas d'Aquin, n'a pas besoin, pour y entrer, d'appeler le portier, qui est l'Église hiérarchique. Les sacrements sont nos serviteurs : *Sacramenta propter homines;* nous ne sommes pas leurs esclaves.

Le même saint Thomas d'Aquin, voulant bien

marquer, d'une part, la correction du langage officiel; de l'autre, réserver les droits de Dieu et de la conscience individuelle, établit sa doctrine relative à la nécessité du baptême en deux articles dont la succession est curieuse.

Article premier : Le baptême est-il de nécessité de salut? — Réponse : Oui.

Article second : Peut-on être sauvé sans le baptême? — Réponse : Oui, encore.

Sous cette contradiction apparente, il y a ceci que l'article premier, en sa forme générale, pose le droit; que le second, en sa teneur particulière, s'inquiète des cas individuels et fait la part de l'accident, dont l'étendue, d'ailleurs, sera quelconque.

Le moyen verbal de conciliation entre ces deux thèses est inclus dans la célèbre distinction des trois baptêmes : *Baptême d'eau,* qui est toujours le moyen officiel; *baptême de sang* ou martyre, qui lui est très supérieur, puisqu'il porte jusqu'à l'héroïsme ce don de soi au Christ qui fait, de notre part, toute la valeur du baptême; enfin, *baptême de désir,* en comprenant que ce désir peut être simplement implicite, ne comporter aucune connaissance ou reconnaissance du baptême réel.

Le baptême de désir, compris de cette dernière façon, n'est autre que la *conversion du cœur,* comme dit saint Augustin, c'est-à-dire l'amour du bien surnaturel tel qu'il est appréhendé, et la disposition sincère d'en prendre les moyens tels qu'ils sont, dès qu'ils seront connus.

Or, cette disposition est appelée un baptême parce que, constituant en effet un baptême interprétatif, elle en assure les fruits, et incorpore celui dont l'âme

y accède non seulement à Dieu, qui voit le cœur, mais à l'Église elle-même. Non l'Église hiérarchique, visible, puisque, par hypothèse, elle est ou inconnue ou méconnue; mais l'Église intérieure, invisible et universelle, dont l'autre n'est que le symbole et le moyen.

On n'en dira pas moins que l'homme justifié ainsi doit son salut à l'Église telle qu'elle est, à l'Église qui est visible; car il a beau, lui, n'y accéder que dans l'invisible, il ne peut la changer ni dissocier son âme et son corps. L'Église, à l'âme de laquelle il s'unit, ne le sauve pas moins par son corps; disons par tout elle-même. Telle qu'elle est, elle est l'unique moyen de salut, tout comme le Christ qu'elle contient et qu'elle nous représente.

Reste que le baptisé de l'Esprit qui ignore ou méconnaît non coupablement l'Église extérieure, ne fait partie, à titre direct, que de l'Église intérieure. Église qu'on pourrait définir, après explication et sous le bénéfice de ces explications nécessaires : La société des âmes de bonne volonté [1].

Tel est le baptême.

Dans tous les autres sacrements, nous en retrouverons quelque chose, comme dans tout développement on retrouve le point de départ.

Porte de notre Église, le baptême doit nous apparaître aussi précieux, au spirituel, que, dans l'histoire de l'art, ces portes du Baptistère de Florence que Michel-Ange appelait *portes du Paradis*.

Porte du paradis, il est bien cela en effet, notre

1. Cf. infra, tome II, livre V, chapitres I-IV.

baptême, puisqu'il nous incorpore à Celui qui a dit : « *Je suis la porte des brebis; si quelqu'un entre par moi, il trouvera des pâturages.* »

Le chrétien devra seulement veiller à ne pas rétrograder au delà de cette porte, en revenant au mal dont elle le séparait; en tournant le dos à l'éternel vers lequel elle l'orientait, comme l'ouverture géante des pylônes égyptiens orientait les fidèles vers le sanctuaire lointain et plein de mystère, à travers les allées de sphinx.

CHAPITRE III

LA CONFIRMATION

Le baptême nous engendre à la vie spirituelle, soit par un acte personnel, s'il s'agit d'un adulte, soit, s'il s'agit de l'enfant, par un acte d'autrui que la solidarité chrétienne autorise, que l'avenir devra consacrer et que Dieu, en attendant, sanctionne.

La confirmation, comme l'indique son nom même, nous *confirme* dans ce que le baptême produisait. C'est-à-dire qu'elle se propose d'achever ce qui avait été amorcé par le premier rite.

Elle est un complément. Complément de notre part, en ce qu'elle appelle un don plus complet, plus actif de nous-mêmes à nos réalités supérieures. Complément de la part de Dieu, par un renouveau de grâce destiné à aider et à faire fructifier ce don.

Si l'on s'y reprend ainsi à deux fois, c'est d'abord que notre vie est soumise au temps, et qu'il est bon de la ressaisir à tous les tournants, pour en tirer tout ce que son inconstance peut permettre. C'est aussi pour suivre de plus près les conditions du symbolisme qui est à la base de nos institutions sacramentelles.

Par le symbole, on espère fortifier la réalité : il sera donc sage de plier pour une part la réalité au symbole.

Or, dans la vie physique, qui fournit comme toujours nos symboles religieux, la naissance est suivie de la croissance.

Ce n'est pas que ces deux fonctions soient diverses essentiellement. La naissance est une première croissance ; la croissance est une naissance qui se continue. Ainsi dirons-nous, au spirituel, que tous les sacrements ne font que prolonger l'effet du baptême, et que le baptême n'est que l'entrée des autres sacrements. Mais on distingue pourtant ces deux choses : naissance, croissance. Nos rites ont voulu les distinguer pour leur part.

D'ailleurs, une différence capitale subsistera entre le symbole religieux et la réalité physique ; car les lois de l'esprit, bien que parallèles aux lois du corps, ne leur sont pas identiques.

La vie physique a un maximum. On naît enfant ; on devient adolescent, puis homme ; après cela, le déclin arrive, et l'âge parfait est dépassé. Au spirituel, l'âge parfait non seulement ne se dépasse pas, mais ne s'atteint pas. C'est un idéal. « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait,* » a dit le Seigneur. On ne prétend point parvenir là. On y tend comme le vaisseau tend vers les astres.

Un sacrement de la perfection ne peut donc pas, à vrai dire, *donner* son effet ; il peut seulement le symboliser, et marquer un progrès qui, par la direction qu'il prend, met sur la voie de la plénitude.

Quelle est cette direction? C'est ce que le symbolisme du sacrement va nous apprendre.

L'enfant, par rapport à l'homme, se caractérise par la faiblesse. L'accroissement, pour lui, c'est la force obtenue, et la capacité de mener vraiment la vie humaine. Ainsi la confirmation sera le sacrement de la force, en vue de mener pleinement la vie chrétienne.

D'autre part, l'enfant est tout entier à sa fabrication personnelle. Il se nourrit, il joue, il dort, il gazouille, il essaie de petits gestes qui représentent en raccourci ce qu'il fera plus tard. Mais tout cela n'est pour lui qu'une façon de se créer. A proprement parler, il n'agit pas; car il ne produit pas. Il ne communique pas aux autres de sa vie. Il ne fait rien au bénéfice du groupe. C'est le groupe qui est incliné vers lui pour le former, par une éducation physique et morale.

Si nos yeux savaient voir, au lieu de subir seulement l'apparence, nous apercevrions, au-dessus du berceau qui abrite une jeune destinée, l'humanité et la nature penchées, les siècles inclinés, l'éternité de Dieu présente et la race tout entière, par le moyen d'humbles représentants, fomentant une vie qui ne sait pas encore ce que c'est que la vie.

Une mère qui allaite, ou qui met la cuiller minuscule dans une bouche minuscule aussi que des mains inexpertes ne savent même pas servir, c'est le symbole de l'humanité qui laisse puiser ou qui verse son labeur séculaire dans les âmes besogneuses des jeunes humains.

Plus tard, les rapports se retourneront partielle-

ment. Tout en continuant à recevoir, l'homme achevé donne. Ce que les siècles firent pour lui, il concourt à le léguer enrichi. Il ajoute sa collaboration à cette collaboration immense dont il fut le bénéficiaire, et à ce que son ambiance lui procure de soutien, il ajoute son soutien, comme le ponton porté par l'eau et qui porte à son tour.

Par surcroît, l'homme qui agit ainsi pour le bien défend aussi le bien. Ces deux actions se complètent; car notre bien étant sans cesse guetté, sans cesse menacé, l'homme qui travaille est toujours dans la position des reconstructeurs du Temple, qui avaient la truelle d'une main, l'épée de l'autre.

Au spirituel, qu'est-ce qui viendra répondre à ces faits? Une double application s'en fera voir : application à l'Église elle-même, qui a été enfant avant de grandir; application à chacun de nous. Et les symboles actifs qui correspondent à ces deux cas, c'est la descente du Saint-Esprit sur les apôtres d'une part; la confirmation de l'autre.

Au Cénacle, les manifestations de l'Esprit sont la marque éclatante, en vue du groupe, des effets intérieurs du sacrement chez les individus chrétiens.

Comme au baptême du Christ, le premier de nos baptêmes, des signes visibles révélaient ce que serait en chacun de nous l'effet du baptême, en tenant compte toutefois de ce qu'a de particulier le cas du Christ : ainsi au Cénacle, en ce qui concerne la confirmation.

Pour les apôtres, les symboles de l'Esprit sont les langues de feu, signe de conquête ardente et de communication collective; le vent qui court, par-

courant les espaces de terre et de mer, comme les porteurs de la Bonne Nouvelle.

Et cela signifie une action d'ensemble.

C'est l'Église, qui est confirmée ici. Ce sont les apôtres aussi, mais en tant que représentants et fondateurs de l'Église.

Pour chaque chrétien, le point de vue change, comme il changeait à plus forte raison pour le Christ.

Bien que chacun de nous soit invité à agir pour le groupe, son action, étant individuelle, n'a pas les caractères de groupe.

On se trouvera donc ramené, en fait de symboles, aux symboles de la force et de la communication personnelle de la foi.

Or, s'il s'agit de la force, l'athlétisme offre tout naturellement l'arsenal des images. L'athlète antique oignait son corps d'huile, pour le fortifier, le protéger, l'assouplir dans les luttes corporelles. On admettra l'onction, et l'huile, qui en est la matière, comme signe de l'affermissement de la foi et de la préparation aux luttes chrétiennes.

De plus, l'huile sert à éclairer et à réchauffer par sa combustion, comme l'Esprit-Saint éclaire l'âme et la rend éclairante et ardente pour les autres.

Empruntée à l'olivier grave et toujours vert, elle rappelle le sérieux de la vie chrétienne, sa vigilance, et l'attentive providence qui la guide, etc. Les Pères de l'Église ne tarissent pas, quand ils développent ces symbolismes. Nous y sommes beaucoup moins portés aujourd'hui; mais les données générales subsistent. Le symbolisme a dans la vie une valeur permanente dont l'institution religieuse devait tenir compte.

Dans la même pensée, mais élargie cette fois, la virilité chrétienne devant s'employer à aider la vie autour d'elle, on ajoute à l'huile des forts le baume, pour signifier qu'au spirituel, le parfum qui se répand, c'est-à-dire l'exemple, est une force.

Nos psychologues l'ont assez montré. L'exemple, formulant en écriture d'action ce qui se formulait vaguement dans notre âme, aide à sa réalisation. En imposant aux yeux, et par là plus ou moins au cœur, ce qui risquait de s'ensevelir dans la conscience dormante; en recouvrant le reste; en justifiant l'espoir du progrès; en démontrant faisable et bon à faire ce qu'il nous montre fait, l'exemple vient à bout d'un obstacle et ouvre une route. Il sollicite l'esprit et le cœur à esquisser le geste intérieur qui nous engage.

Pourquoi la vie chrétienne négligerait-elle cette force?

La *bonne odeur du Christ,* comme dit saint Paul, quand elle émane d'une âme où le Christ vit, est une valeur hautement active. Le baume du sacrement la figure.

Et d'ailleurs, en utilisant cette matière, on applique au fidèle le signe de la croix, comme on impose l'épée ou l'étendard au chevalier, pour l'inviter aux combats de justice.

On le marque au front, comme à l'endroit le plus apparent, le plus noble, celui où s'affirme la fermeté de l'attitude, comme s'y manifesteraient, en cas de faiblesse, ou le rouge des timidités, ou la pâleur des craintes.

Celui qui ne doit pas rougir de son Christ, ni

craindre quoi que ce soit de ce qui en détache, portera, le front haut, le signe de la Croix.

A ces signes extérieurs, le croyant admet que Dieu est présent, glissant sous le signe la réalité qu'il prêche, pour autant du moins que cette réalité dépend de Dieu, qui stimule le cœur sans violenter sa liberté.

C'est à ce don de Dieu réellement agissant dans l'âme que se rattache l'idée du caractère sacramentel, qui doit se comprendre comme une facilité intérieure que le bon vouloir actif emploiera. Tels les apôtres, d'abord timides et renfermés dans leur Cénacle, emploient les dons de l'Esprit sanctificateur en se prodiguant dans Jérusalem d'abord, dans l'univers ensuite, prêts à braver tout et à affronter tout pour prêcher le Christ.

Et l'on n'attendra pas, pour imprimer cette marque au chrétien, qu'il soit parvenu corporellement à l'âge d'homme. L'âme n'a pas d'âge. Considérée en elle-même, elle est au-dessus du temps, bien qu'elle déploie ses manifestations dans le temps. Comme donc elle peut renaître, selon l'esprit, quelle que soit la vieillesse de son corps : ainsi peut-elle devenir adulte, selon l'esprit, quelle que soit la puérilité de son corps.

On donnera donc la confirmation aux enfants. Il faudra seulement s'attendre à ce que les manifestations de la grâce intérieure, qui ne se confondent pas avec la grâce même, se proportionnent à l'âge et aux circonstances.

N'a-t-on pas vu d'ailleurs des enfants se conduire, chrétiennement, mieux que la plupart des adultes croyants ?

Que de leçons ils nous donnent, nos petits, quand leurs jeunes cœurs, dégagés déjà de l'inconscience et non livrés encore à ce scepticisme égoïste dont nous sommes si souvent imbus, courent avec générosité à l'action ou au sacrifice !

Les sept enfants de Félicité, fermes devant les tenailles et les chaudières, les Tarcisius et tant de leurs frères moins triomphants doivent faire rougir les victimes du respect humain, celles de cette veulerie étrange qui envahit peu à peu les hommes vieillissants, quand, leur élan initial brisé, ils ne savent pas rénover leurs forces par une intense vie chrétienne.

En résumé, la confirmation se présente comme un complément du baptême, un achèvement dans le sens d'une plénitude qui permette le combat contre les obstacles et l'effort de conquête.

Le confirmé est un soldat; citoyen qui représente doublement la patrie : au dedans, par la discipline qui obéit fermement à la loi sociale; au dehors, par l'action redoutable.

Aussi, le ministre de ce sacrement n'est-il plus le simple prêtre, ou le chrétien quelconque, voire l'infidèle s'unissant à l'Église par une intention correcte, comme pour le baptême : c'est l'évêque, le chef suprême de chaque groupe religieux, qui intervient là comme celui dont l'action est complétive. Tel le général en chef qui confirme un ordre de marche; tel l'artiste qui retouche le marbre, après que le praticien l'a taillé; tel encore le chef d'État ou le ministre qui signe la pièce préparée par le scribe.

Nous sommes, disait saint Paul, « *une lettre du*

Christ écrite... non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant; non sur des tablettes de pierre, mais sur des tablettes de chair, dans les cœurs ».

Cette lettre, signée et paraphée, n'est pas pour cela achevée d'écrire. C'est pour une grande part un blanc-seing. Il faudra développer la formule de vie que la main du Seigneur confirma de son paraphe.

C'est l'affaire de la vie entière.

Le confirmé achève, et il commence; il achève la constitution de sa vie intérieure : il lui reste après cela à vivre. Le meilleur de ses moyens sera le sacrement qui nourrit, à savoir celui qui contient réellement, quoique mystérieusement, la Nourriture spirituelle en personne.

Nommons la sublime, et sublime encore, et très douce et très efficace eucharistie.

CHAPITRE IV

L EUCHARISTIE

Nous voici arrivés au centre de la vie sacramentelle de l'Église.

L'eucharistie est le sacrement par excellence ; le premier, très évidemment, dans l'intention de son Auteur ; le seul, pourrait-on dire ; car tous les autres, plus ou moins directement, en dépendent ; et, pour finir, celui qui tient, dans la constitution de l'Église, un rang tel, qu'il lui est pour ainsi dire identique.

Le point de départ de l'idée sacramentelle est celui-ci : régir la vie surnaturelle d'après les lois générales de la vie, figurées pour nous par la vie dont nous avons la plus claire expérience : la vie physique.

Or, pour la vie physique, la nutrition, à laquelle correspond l'eucharistie, n'est pas seulement une fonction importante, la fonction principale, en tant que d'elle dépend notre conservation dans l'existence : c'est, d'une certaine façon, la fonction unique.

Tous les physiologistes vous diront que l'assimila-

tion est le procédé fondamental de la vie, auquel tout se ramène.

Une naissance n'est que la nutrition et la segmentation d'un germe, la segmentation procédant de la nutrition comme un phénomène dérivé.

Un développement, dans une direction quelconque, n'est qu'une nutrition qui se poursuit, en se différenciant selon ce qu'exige l'idée évolutive appelée âme.

Un fonctionnement n'est qu'une nutrition qui se révèle par une désassimilation consécutive, qui libère de la force et l'emploie.

Ainsi tout se réduit, pour le corps, à la nutrition à partir d'un germe.

Ainsi tout se réduit, au spirituel, à l'effet propre de l'eucharistie.

Il y a seulement cette différence — différence capitale, à vrai dire, et qui rend notre comparaison si imparfaite (ne le sont-elles pas toujours, quand il s'agit de matière et d'esprit?) — c'est que la nutrition physique absorbe l'aliment dans nos corps, le change en nous et non pas nous en lui. Au contraire, la nutrition eucharistique incorpore le chrétien au Christ, afin de l'incorporer à Dieu. « Tu ne me changeras pas en toi, dit le Christ dans saint Augustin; mais moi je te changerai en moi. »

C'est ici l'aliment, qui est le plus fort : aliment vivant, pareil à une proie qui dévore son chasseur ; mais pour le porter à un état de vie transformée où il est bon de monter, puisque nous ne grandissons et même ne subsistons et ne pouvons vivre, éternels clients de la mort, qu'à condition de nous accrocher au divin.

Vous qui passez, venez à Lui, car il demeure.

*
* *

L'eucharistie a donc pour effet de nourrir en nous la vie spirituelle. C'est ce que figurent le pain et le vin qui en sont la matière; c'est ce qu'indiquent les paroles de Jésus : « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* »

Et tous les effets que la nourriture produit, nous les attribuons à la grâce eucharistique.

Le *soutien* de notre vie, qui, sans l'union au Christ, retombe à la multiple insuffisance qui nous a fait requérir le lien religieux pour nous sauver du néant de l'homme.

Le *progrès* de notre vie, qui monte d'autant plus haut qu'elle s'appuie sur la force de Dieu, sur la valeur universelle de son Christ, se trouvant alimentée par les infiltrations de plus en plus intimes de l'Esprit que le contact du Sauveur nous infuse.

La *réparation* de cette vie, sans cesse guettée par l'accident, qui, au physique, s'appelle maladie, blessure; qui, au spirituel, s'appelle péché et effets du péché : blessure morale, langueur de l'âme, que l'aliment spirituel, se constituant remède, guérit.

Un remède, d'ailleurs, qu'est-ce autre chose qu'une espèce d'aliment pour malade, comme la nourriture est un remède à l'affaiblissement et à la mort?

Enfin, la *délectation* que produit la nourriture normale, normalement absorbée, l'eucharistie la produit aussi comme un effet de l'amour unifiant; de l'amour qui est toujours une joie, parce qu'il répond

au double vœu de notre nature : donner et se donner, puis recevoir, pour enrichir en même temps qu'élargir le champ de son être.

Ces quatre effets, accompagnant tout au long de sa vie le voyageur terrestre, le pousseront vers sa destinée.

Ce qui se soutient, progresse, se répare et jouit de toutes ses forces, est cela même qui aboutit.

La nourriture charnelle, à elle seule, ne peut pas nous faire aller, même matériellement, là où va l'homme. Elle ne combat la mort que provisoirement. Mieux encore, elle la porte en soi, puisque, semblable à l'architecte qui remplacerait une à une les pierres d'une maison, leur substituant des pierres neuves, mais dont l'effort ébranlerait les fondations, l'alimentation ne répare, en nous, que sous la condition de détruire, et d'user peu à peu l'organe.

L'alimentation est un échange; elle assimile en désassimilant, jusqu'à ce qu'un jour, à ce jeu, les organes s'épuisant, la mort, simplement retardée, nous saisisse.

La nourriture divine ne procède pas ainsi. Elle ne désassimile rien, si ce n'est le mal; elle nous accroît sans cesse, ne nous pousse qu'en avant, et elle peut donc nous faire aboutir : victorieuse de la mort qui n'a pas de prise sur la vie de l'esprit, et, par l'esprit uni à Dieu, elle peut un jour régénérer le corps lui-même.

« *Je suis la résurrection et la vie,* a dit le Sauveur; *celui qui croit en moi, alors même qu'il serait mort, vivra, et celui qui vit et croit en moi, éternellement ne mourra point.* »

C'est bien pour cela que, opposant la nourriture qu'il donne, et qui est lui-même, aux pauvres aliments du corps, il disait : « *Ma chair est* VRAIMENT *une nourriture, et mon sang est* VRAIMENT *un breuvage.* »

La nourriture charnelle n'est qu'un étai branlant, qui, à la première secousse, s'effondre avec la maison elle-même.

La nourriture eucharistique nous garde « *pour la vie éternelle* ». Qui en reçoit l'effet et n'y oppose point une volonté pécheresse, celui-là a vaincu la mort. Ce qu'on appelle de ce nom continuera de faire son geste ; mais sa faux ne tranchera plus, et l'aiguillon dont elle poussait les générations vers la tombe, émoussé, ne connaîtra plus de victoires : « *Ubi est, mors, victoria tua ; ubi est stimulus tuus ?* »

Ce n'est pas tout ; ce n'est même pas le principal, pour nous qui voulons voir, dans les sacrements, non pas la vie individuelle du chrétien, mais la vie de l'Église.

L'eucharistie n'est pas un rite uniquement individuel. Ceux qui le croient ne la connaissent pas. Ceux qui agissent en conséquence n'en tirent qu'un fruit partiel. Je dirais : Ils n'en tirent pas du tout, si leur bonne intention, tout étroite qu'elle est, ne portait, en dépit d'eux, là où leur vue ne sait pas atteindre.

L'eucharistie, se proposant de nous incorporer au Christ, doit nous incorporer au Christ tel qu'il est, et le Christ n'est pas un être uniquement individuel. C'est un individu tellement donné à son rôle qu'il s'identifie avec lui et devient un être universel.

C'est le *Fils de l'Homme*. On ne s'incorpore à lui qu'à condition de s'unir, en lui, à tous les hommes; de s'unir à eux par l'amour, qui est le principe de tout; de s'y unir aussi, et en conséquence, par l'organisation de la vie en commun, qui est le but de l'Église.

Il y a loin de là à un acte purement individuel.

Rien n'est individuel exclusivement, dans la vie catholique. Nous avons vu que le baptême est un acte social, comme incorporation au groupe religieux qui a le Christ pour chef et son Esprit pour âme commune; que la confirmation est un acte social, comme sacrement de la force et de l'aptitude aux combats spirituels, dont le groupe recueillera le bénéfice. L'eucharistie est le plus social, en même temps que le plus intimement personnel de tous les sacrements, parce que c'est le sacrement de l'amour.

Par lui, l'homme, s'unissant au Christ, s'unit à tout ce que le Christ s'est uni. Il le reçoit avec son corps, son sang, son âme et sa divinité; mais en se souvenant que son corps a été brisé et son sang répandu pour tous; que son âme est la sœur de tous, préoccupée du bien de tous, visant aux destinées de tous, et que le Dieu que cet Homme universel vient faire nôtre est le lien mystérieux de tous, fond commun, à la fois transcendant et immanent de tous les êtres.

C'est bien encore ce qui est impliqué dans le symbolisme eucharistique, tel que l'ont compris nos apôtres.

« *Nous ne sommes qu'un pain, nous tous qui participons au même pain et au même calice.* »

L'image est claire. La matière de l'eucharistie

est une synthèse d'éléments qui viennent à l'unité. Le pain est fait de la multitude des grains que la farine mêle et que le feu unit; le vin, de la multitude des grains que la cuve assemble et dont la fermentation ne fait plus qu'un. C'est le symbole des chrétiens unis au Christ, ferment vivant de la masse humaine.

D'ailleurs, l'emploi de la nourriture commune sous la forme d'un banquet accentue le symbolisme et l'élargit, en le dégageant de toute subtilité.

Le banquet est le symbole par excellence de la vie en commun. La table de famille est le centre et le point de ralliement de toutes les vies que recouvre la *poutre noire*, comme disaient les vieux Grecs en parlant du foyer.

La table est le signe de l'union, et elle aide à la maintenir. Ainsi, banquet sacré et table de famille chrétienne, l'eucharistie fait le lien des âmes et se présente comme un signe fraternel entre nous.

J'imagine que c'est cela que voulait dire le Sauveur quand, s'asseyant à table avec les Douze, pour instituer l'eucharistie, il exhala ce soupir d'amour : « *J'ai désiré d'un grand désir manger avec vous cette pâque.* » C'est que la pâque nouvelle signifiait et qu'elle tendrait à réaliser ce qu'il était venu faire : l'union de tous les hommes en lui, pour n'en faire qu'une famille dont le père infiniment riche serait Dieu.

Si, maintenant, nous nous souvenons que l'unité à établir entre nous n'est pas une unité quelconque, une unité purement sentimentale; que c'est une unité fonctionnelle, une vie organique et organisée,

une réelle *société,* qui est l'Église, société nous régissant au spirituel comme l'État au temporel; si nous rappelons, dis-je, cette vérité fondamentale, nous arriverons à dire que le fruit de l'eucharistie, c'est, comme le disent les théologiens : *l'unité du corps mystique du Christ,* c'est-à-dire notre constitution religieuse elle-même.

On a l'air de subtiliser, en s'exprimant ainsi, et l'on touche simplement à l'un des points les plus délicats et les plus profonds de la théologie catholique.

Il y a indentité, disais-je, au fond, entre l'eucharistie et l'Église. Je le prouve, maintenant, en disant que l'effet voulu de l'eucharistie, c'est de nous unir au Christ tous ensemble; non pas comme un troupeau inorganisé, mais selon la forme de relations qui convient à notre nature à l'égard du surnaturel, c'est-à-dire constitués en Église.

L'Église unie, par le ciment de la charité, à son Christ tout d'abord, et, par là, membre à membre, selon les lois d'une vie organique, grâce à l'Esprit du Christ qui est amour et qui est vie : tel est l'effet qu'on attend de l'eucharistie.

Tous ses effets individuels en dérivent.

Croire que c'est l'inverse, et que l'Église se constituera dans l'amour parce que des individus auront d'abord puisé au Christ des effets individuels à socialiser, ce serait du protestantisme pur.

Nous disons, nous, que le groupe est premier; que le groupe est créateur, par rapport à l'individu.

Le communiant n'a donc d'effets individuels à espérer que s'il communie au groupe, en commu-

niant au Christ tel qu'il est : Homme universel; en acceptant l'amour, qui l'unit au Christ, tel qu'il est : comme une loi organique, grosse de toute l'organisation religieuse.

Il faut toujours en revenir là : c'est le fond de toute la doctrine catholique.

Nul individu ne puise au Christ, par lui à Dieu, en dehors duquel il n'a rien, que comme la feuille puise à la terre : par le moyen des branches, du tronc et des racines; selon la loi organique de l'arbre, en union avec les lois générales de toute vie.

Vouloir s'unir au Christ en l'isolant, ou en s'isolant (car Lui ne se laisse pas isoler de son œuvre), ce serait être la feuille qui, pour boire à la terre les sucs qui la nourrissent, s'arracherait de l'arbre et se collerait sur le sol. Qu'y trouverait-elle, si ce n'est l'abandon et la mort?

De là sort cette conception déjà insinuée, que même de grands théologiens n'ont pas comprise, mais que saint Thomas d'Aquin avait familière : c'est que l'eucharistie est d'une certaine façon le sacrement unique. Non qu'elle supprime les autres; mais elle se les subordonne et se constitue leur fin. Ils n'en seront que le portique.

Comme dans le temple chrétien tout s'oriente vers le tabernacle : les nefs pour y conduire; les absides pour le couronner; les coupoles pour le couvrir; les vitraux animés pour y projeter les regards du ciel; les hauts piliers pour le faire fuser en gloire; les statues pour lui faire cortège; le plan crucial de l'édifice pour rappeler le sacrifice d'où il sort : ainsi,

dans les réalités spirituelles, tout ressort de la présence du Christ au milieu de nous ; tout ressort donc, sacramentellement, du rite spécial qui nous le donne ; qui nous le donne, dis-je, en nature propre, les autres sacrements ne faisant que canaliser son action.

On pourrait dire, et saint Thomas dit en effet que tout sacrement n'est qu'un désir de l'Eucharistie : désir réel, auquel s'unit, explicitement ou implicitement, le désir personnel de celui qui le reçoit, vu que tout désir ou toute action efficace n'est tel que par Celui qui est là, et qui est notre tout. Soleil luisant et vivifiant, autour duquel tourne le monde religieux qui nous entraîne ; Pélican sublime, qui se frappe chaque jour le sein pour nous nourrir de sa substance ; Chef de race immortel et toujours actif, que le mystérieux sommeil eucharistique rend fécond, comme, dans l'arbre de Jessé, le patriarche endormi et rêvant d'une postérité innombrable voit fleurir ses rejetons, pâtres et rois montant de son flanc ouvert.

Dans cette image, si on l'approfondissait, on trouverait une dernière pensée qui achèverait de délimiter ce crayon rapide.

L'arbre généalogique, qui s'élargit selon le nombre des générations, s'allonge aussi selon l'amplitude des temps qui les mesure. Ainsi le Christ, notre ancêtre éternel, enveloppe les temps de son action, comme il enveloppe la multitude des hommes.

Et comme la multitude des hommes est organique, par lui, dans l'Eglise : ainsi l'ampleur des temps est organique par lui, comprenant les préparations lointaines de sa vie temporelle, sa vie et son sacrifice,

le développement de son œuvre à travers les siècles, et finalement l'avenir, qui rejoint l'éternité d'où le passé surgissait.

Or, ce cycle des temps est figuré dans l'eucharistie et se retrouve dans ses effets.

Relativement au passé, l'eucharistie est la commémoraison, et, plus encore, le renouvellement mystique de la Passion du Sauveur et de ses préparations universelles : en raison de quoi on l'appelle un *sacrifice*. Beaucoup ne savent pas qu'il y a ces ampleurs, dans ce que nous appelons la Messe.

Relativement au présent, elle signifie et tend à réaliser progressivement l'unité des chrétiens dans le Christ et dans son Esprit, et elle s'appelle pour cela *communion*. Les Grecs disaient : σύναξις, assemblée, union intime.

Relativement à l'avenir, elle présage, elle prépare et elle anticipe l'union définitive des élus avec Dieu, par le Christ, dans l'Église éternelle, et elle s'appelle de ce chef un *viatique*. Le mot *eucharistie*, qui signifie le *don*, ou l'*heureuse grâce*, se rapporte aussi à cette perspective d'achèvement, bien qu'il s'applique également à ses prodromes.

Le sacrement de l'autel nous oriente ainsi vers la fin tout à fait dernière de la destinée humaine. Elle est le sacrement de la vie ; mais de la vraie vie, qui ne fait que s'amorcer ici ; qui pousse au delà de la mort son empire.

Nous allons à l'eucharistie comme au guichet sacré où l'on nous donne le billet du départ, en attendant que l'heure sonne.

Les vieux Israélites devaient manger la pâque en

se hâtant, un bâton de voyage à la main, les reins serrés dans leur ceinture, des sandales de voyage aux pieds, et debout : car la pâque, pour eux, signifiait *le passage*.

Et nous aussi, nous passons. Mais ce passage n'est pas la chute dans le noir que l'imagination troublée des vivants se représente : c'est l'échange d'une patrie contre une patrie meilleure et définitive ; d'une vie inférieure, contrainte, douloureuse et effroyablement caduque, contre une vie éternisée en plénitude ; d'une union relative des humains que lie l'amour contre une union parfaite que nulle séparation ne délie plus.

CHAPITRE V

LA PÉNITENCE

Les trois sacrements que nous avons étudiés sont la transposition au surnaturel de ces trois fonctions vitales : la naissance, la croissance, la nutrition.

Et cette dernière étant le fait fondamental de la vie, nous avons dit : L'eucharistie, qui lui correspond, est, d'une certaine façon, le sacrement unique, auquel se subordonnent et dans lequel sont inclus tous les autres.

Ces trois actions sacramentelles : baptême, confirmation, eucharistie, correspondant à des fonctions normales et universelles, doivent être considérées comme nécessaires de soi, et en toute hypothèse.

Non que le salut y soit lié, en fait, d'une façon absolue ; mais en régime normal, elles s'imposent. La vie chrétienne est faite ainsi.

La pénitence, au contraire, quatrième de nos sacrements, est nécessaire par occasion, à la façon du remède, qui n'entre pas dans le fonctionnement normal de la vie, mais y subvient en cas de souffrance ou de détérioration de l'organisme. Malheureusement, cet accident étant, pour nous tous, quotidien,

en petit ou en grand la pénitence sera, elle aussi, nécessaire.

A quelle espèce de détérioration le sacrement de pénitence subvient-il; comment la répare-t-il, et quel est ici le rôle de l'Église, c'est ce que nous avons à dire.

Notre vie spirituelle consistant dans une vie avec Dieu, par le Christ et par l'Église du Christ, toute infraction à la loi de cette vie en commun tend à nous détacher de ses fonctions et à nous priver de ses fruits.

Le péché, comme nous appelons le manquement à la loi chrétienne, fait de nous, dans l'organisme spirituel qu'est l'Église, comme un membre malade; s'il est grave, comme un membre mort ou une cellule morte.

Et de même que dans un organisme, tout affaiblissement ou mortification d'un organe, d'un membre, d'un élément quelconque, concerne — *premièrement* cet élément lui-même, qui ne vit plus, qui ne bénéficie plus de l'activité vitale; — *deuxièmement* tous les autres, qui, par solidarité, sont atteints, en raison de quoi les médecins disent que toute maladie est une maladie générale; — *troisièmement* l'âme, qui ne peut plus, dans l'organisme ainsi détérioré, révéler ses puissances et exécuter son travail : ainsi, dans l'organisme spirituel, toute mortification d'un membre par le péché mortel et tout affaiblissement par le péché véniel concerne — *premièrement* ce membre, qui ne vivra plus ou vivra moins, qui n'obtiendra plus ou obtiendra moins, en ce monde et en l'autre, le résultat de l'ac-

tivité religieuse; — *deuxièmement* l'Église entière, non seulement par le fait d'une contagion morale toujours possible, mais par une solidarité directe, l'Eglise souffrant dans tous ses membres comme le corps dans les siens; — *troisièmement* Dieu, dont l'Esprit est l'âme de l'Eglise; qui réalise par elle ses fins à l'égard de l'homme, et qui ne le peut plus quand ses membres et dans la mesure où ses membres se soustraient, par le péché, à la loi de la vie qu'il dirige.

Le pécheur se montre ainsi coupable à l'égard de lui-même, à l'égard de l'Église, et à l'égard de Dieu.

S'il doit se relever, ce ne pourra être que par un acte spontané; par une intervention de l'Église; par une intervention de Dieu.

Nulle médecine n'agirait sur un membre, dans le corps, si ce membre ne réagissait vitalement pour se dégager du mal.

Nulle médecine n'agirait non plus, si la solidarité organique n'intéressait tout le corps à ce relèvement d'un de ses membres.

Nulle médecine n'agirait enfin, et encore moins, si l'esprit de vie ou idée directrice de la vie appelée âme, ne se faisait l'artisan de la réparation comme elle a été l'artisan de la fabrication, de la croissance et de la nutrition de l'organisme.

Les actes accomplis par le pénitent : *contrition, confession, satisfaction,* constituent ce que nous avons appelé la réaction organique, par laquelle l'homme que vainquit le mal cherche à s'en dégager.

Le *pardon* et la restitution de la grâce, ce sera la

part de Dieu, qui suggère et accepte l'effort réparateur.

Enfin, l'intervention du prêtre comme *juge*, comme ministre d'*absolution*, comme déterminateur de *satisfaction*, est la part de l'Église, au nom de laquelle le prêtre siège.

C'est cela que veut signifier en trois mots la formule de l'absolution : EGO TE ABSOLVO, IN NOMINE PATRIS ET FILII ET SPIRITUS SANCTI.

Toi qui te repens; toi qui t'accuses; toi qui offres réparation : moi, ministre du Christ et de l'Église qui est son corps, je t'absous. Non de mon autorité propre : qui serais-je, pécheur comme toi, non seulement pour t'absoudre, mais pour t'entendre, en matière de conscience? Je t'absous *au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit;* au nom de Celui qui est source de cette vie que tu avais perdue ou qui languissait en toi; qui est l'âme du corps que nous formons en le Christ; qui te restitue, par moi et par tes actes, l'influence mystérieuse de vie appelée grâce, l'espérance de vie manifestée appelée gloire.

L'effet de la pénitence est ainsi révélé par sa raison d'être et par le mécanisme que nous venons de lui attribuer.

Elle rétablit le pécheur en grâce.

Elle lui rend ses droits de fils.

Elle le réconcilie non seulement avec Dieu, mais avec le groupe de ses frères, les chrétiens unis au Christ, qu'il avait quittés.

Elle le rend au Royaume des Cieux, qui est terrestre aussi bien que céleste.

Elle le réintègre en l'unité du corps mystique et le replonge dans le courant de vie dont Dieu est le principe; dont le Christ est l'intermédiaire méritant; dont l'Église est le canal, et dont nous sommes, nous, à la fois collaborateurs et bénéficiaires.

Il en est qui trouvent cela dégradant!

On ne lit pas un ouvrage anticlérical sans le voir fulminer contre l'odieux confessionnal, opposant l'attitude contrite du pénitent à la fière allure de l'homme libre.

Libre de quoi? oserai-je demander. Libre de remords? Libre de regret vertueux pour ses fautes? Libre d'attaches à l'égard de l'éternité qui nous juge? Libre du sentiment de cette solidarité universelle qui fait de chaque valeur individuelle un trésor commun, mais aussi de chaque faute individuelle le malheur et la honte de tous?

Si c'est de cela qu'on est fier, je dirai qu'il n'y a pas de quoi!

Or, c'est le contraire de ces sentiments que suppose la confession. Ceux qui y apportent un grand cœur le comprennent. Ceux qui en apportent un petit ont à se mettre à la hauteur de l'institution. Cela vaudra mieux que de calomnier ou de méconnaître.

Du côté de l'homme, la pénitence se présente comme une justice que le pécheur exerce contre lui-même. On ne le traîne pas au tribunal; il y vient. Sachant que le péché est un mal, il se propose de l'abolir, et, de la justice qu'il exerce ainsi, c'est la *contrition* qui est l'âme. La contrition, c'est-à-dire,

comme la définit si bien saint Thomas d'Aquin : « une douleur de nos fautes avec la volonté de leur destruction ».

Non content, pour cela, d'un repentir intérieur qui, à vrai dire, est le principal, le pécheur fait un geste qui est destiné à prouver la qualité de ce repentir, puisqu'il le met à une épreuve directement proportionnée à l'offense.

On a offensé Dieu : on s'adresse à Dieu.

On a manqué à l'égard de soi-même, dont on a charge, et qu'on a placé hors de la voie : on revient, s'engageant par un acte réel, plus décisif qu'un simple acte intérieur ; plus capable de rompre, en opérant une coupure nette, l'automatisme auquel faisait allusion l'Écriture en disant : « *Qui commet le péché devient esclave du péché.* »

Enfin, on a jeté un élément de corruption et de perturbation dans la sainte société des âmes : on déclare devant un représentant autorisé de ce groupe saint qu'on est prêt à réintégrer l'ordre ; à satisfaire aux exigences miséricordieusement dérisoires d'une amoureuse justice.

« *Je confesse à Dieu tout-puissant, à la Bienheureuse Marie toujours Vierge, à saint Michel archange, à saint Jean-Baptiste, aux apôtres, Pierre, Paul, à tous les Saints,* à tout ce qu'il y a de pur, à tout ce qu'il y a de grand, à tout ce qu'il y a d'uni à Dieu en une sainte société, que moi, pécheur, j'ai rompu le pacte ; que j'ai oublié ce qui me liait à cette vie en commun, en Dieu, que nous appelons vie chrétienne ; que je me suis comporté comme celui qui ne croit plus, qui n'aime plus, qui

n'espère plus, et qui cherche sa pâture : volupté, orgueil, avarice, colère, là où le bien ne règne plus, méprisant le pain dont parlait le Sauveur et qui est *la volonté de son Père.*

« *C'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma très grande faute. C'est pourquoi je supplie la Bienheureuse Marie, toujours Vierge...* et de nouveau toute la lignée des saints, tous les unis de la grande famille éternelle, *et vous, mon Père,* qui la représentez par institution, *de prier pour moi le Seigneur, notre Dieu.* »

Si cela est bas, félicitons-nous de renouveler souvent cette bassesse!

J'entends bien que ce qui choque, c'est cette intervention d'autrui dans le domaine de la conscience. Mais nous ne pouvons être aucunement disposés à passer condamnation sur ce point; car c'est précisément par ce côté que la confession intéresse notre étude, mettant en évidence ce qui est notre perpétuelle préoccupation : le caractère collectif du lien religieux, son organisation en Église.

La pénitence est un sacrement, disons-nous, c'est-à-dire qu'elle est un signe extérieur et opérant : signe de repentir de la part du pénitent, de pardon de la part de Dieu.

C'est un sacrement de l'Église, c'est-à-dire un acte social. Et cet acte est social aussi des deux côtés· car le pénitent doit reconnaître le droit de la collectivité à le juger, puisque c'est par cette collectivité unie au Christ qu'il est en rapport avec Dieu, son juge, Dieu à son tour étant avec lui en rapport sauveur par le même moyen social, à savoir par le

Christ médiateur pour tous; par l'Église qui le prolonge, pousse vers nous son action, nous applique ses mérites, selon la loi établie au commencement quand il a été dit : « *Ce que tu lieras sur la terre* (toi Pierre) *sera lié dans le ciel; ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel.* » Et à tous : « *Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus.* »

Pascal note fort justement qu'au fond nous devrions nos aveux à tous les hommes; « car, dit-il, est-il juste que nous les trompions? » La vie sociale repose sur la confiance, donc sur la vérité et sur la véracité. Nous ne pouvons légitimement désirer plus de considération que n'en méritent nos actes. De plus, si l'aveu est la première des réparations, ayant offensé le groupe en offensant le bien sur lequel une société spirituelle est fondée, on devrait à tous l'aveu de ses fautes.

La pénitence publique des premiers chrétiens se rapportait à cette pensée. Jamais on ne l'exigea que pour certains crimes, et l'on y renonça vite en raison d'inconvénients tenant à notre misère commune; mais le droit absolu n'est pas périmé; notre croyance au *jugement général* s'en ressouvient et l'applique. En attendant, un arrangement prudent et miséricordieux donne une satisfaction de principe au caractère social de la faute en requérant l'aveu secret à un représentant, au lieu de l'aveu public que repousse la sagesse.

Il ne s'agit donc pas de conférer à un homme une sorte de caractère divin; mais on affirme que le divin, ici comme partout, est mêlé à l'humain, et

que, en ce qui le concerne, le divin doit passer par l'humain, pour arriver à nous selon les lois de l'homme et selon l'utilité de l'homme.

Si l'on abordait ce chapitre de l'utilité de la confession telle qu'elle est, on pourrait faire voir que les idées rationalistes sont ici d'une légèreté que la psychologie n'approuve point; que les plus grands esprits ont percée à jour, reconnaissant dans la confession une institution aussi profonde d'inspiration que morale d'intention.

Cette façon d'arrêter le flot du mal en lui opposant une digue réelle, visible, qui invite aux réactions intérieures par des moyens appropriés au fonctionnement à moitié automatique, à moitié conscient de l'animal humain; — qui utilise le social en faveur du moral; — qui oblige à se recueillir et à préciser son cas, puisqu'on doit l'exposer; — qui met le péché devant vous en pleine lumière, au lieu des vagues obscurités où il aimait à se tenir, afin de vivre; — qui vous fait juger le mal d'autant mieux que vous le sentez jugé par autrui; — qui le dépouille de ses charmes et le rend à sa malice jugée à deux; — qui vous procure, en face de l'invisible et muette Éternité, le sentiment d'être entendu, pardonné et encouragé pour l'avenir; — qui vous donne ainsi ce réconfort, dont l'absence cause les découragements et les désespoirs, d'avoir devant vous une page blanche, sur laquelle vous pouvez écrire désormais un texte saint; — cette façon aussi de joindre l'amitié et la fraternité au jugement de l'âme, le confesseur se faisant conseiller, soutien, consolateur, pourvu seulement qu'il sache son rôle et que vous sachiez,

vous, requérir son aide : tout cela est peut-être d'une humanité un peu plus profonde que la confession à Dieu des protestants; à plus forte raison que la confession à personne, sous prétexte d'indépendance et de fierté.

On a coutume d'attribuer les effets de la pénitence sacramentelle à la Passion du Christ, parce que cet acte universel est le contrepoids infiniment surabondant de la malice universelle.

Premier anneau humain, divin aussi, de la chaîne qui nous relie à l'Auteur du salut, le Sauveur crucifié rétablit le contact, quand le péché est venu l'interrompre.

Les anciens mystiques disaient que, de son côté ouvert, le Christ laissa couler l'eau et le sang, symbole de purification et d'amour : baptême et pénitence d'une part; eucharistie de l'autre. C'était une façon d'exprimer que l'Église et le fonctionnement sacramentel de l'Église sont un prolongement du Sauveur méritant pour nous, et la forme sociale d'une action qui n'était individuelle, en lui, qu'en apparence, puisqu'il est l'Homme universel, le répondant de toute la race, de par le pacte miséricordieux librement institué sous le nom de *Nouveau Testament.*

Tout se tient, dans nos doctrines. Le sacrement de pénitence n'est qu'un cas particulier, applicable au pécheur, de cette vie en commun dans le Christ dont nous avons donné la formule.

Les théologiens du moyen âge appelaient la pénitence une deuxième planche après naufrage : *secunda tabula post naufragium.* La première planche qui portait le passager était le pont du navire,

sur lequel il voguait avec tous ses frères vers la vie éternelle. Naufragé par sa faute, et la route du port quittée, le pénitent voit se tendre vers lui la planche secourable du sacrement, qui dépend du bateau, qui dépend aussi de lui, et par laquelle il pourra réintégrer le transport collectif, pour reprendre la marche.

De ce que la pénitence est ainsi un secours accidentel, ou, selon notre comparaison du début, un remède, il suit qu'elle doit être renouvelée autant de fois qu'il est nécessaire.

Les hérétiques anciens qui ne croyaient pas à la nécessité ou à la possibilité de plusieurs pardons, au cours d'une vie d'homme, ne connaissaient guère — ou le cœur humain, en le croyant garanti contre les rechutes; ou le cœur de Dieu, en le croyant épuisé par ses miséricordes d'un jour.

Nous savons, nous, que l'homme est misérablement faible ; mais que la force de Dieu est plus grande que sa faiblesse et plus tendre qu'il n'est pervers.

« *Les pardons du Seigneur sont une multitude* », dit le Psaume.

C'est bon pour Caïn, le désespéré, de dire : « *Mon iniquité est trop grande pour que j'en reçoive le pardon* » ; ou pour Judas, qui ne trouve que le lacet pour le délivrer de son crime.

Un fils du Christ, souvent pécheur, n'est jamais un désespéré. Il a lu la parabole du Prodigue. Il sait que le Père attend, lorsque nous croyons devoir interroger la vie en dehors de lui, espérant une réponse de joie, que la vie nous ait répondu, sur un ton ou sur un autre, par la conscience ou par nos décep-

tions : Je ne suis pas ton Dieu. Et lui, qui est ce Dieu, seul espoir de vraie vie pour nous, surtout de vie éternelle, nous savons qu'il viendra au-devant du repentir, sur la route de l'âme, et qu'il revêtira le pécheur, comme avant, de la tunique candide, avec l'anneau des réconciliations, les sandales protectrices pour la marche de ses pieds meurtris, et sa place au festin de famille où le veau gras sera égorgé en signe de fête, où de joyeux chants retentiront, « *parce que le fils était perdu et qu'il a été retrouvé* ».

Le Père des cieux est toujours prêt à pardonner l'éternelle inexpérience de la terre. Sa main reprend la faible main qui croyait pouvoir se passer de lui. Son épaule est à niveau pour que la tête lassée du mortel s'y repose. Dans son silence sacramentel, ou dans le murmure du prêtre qui absout en son nom, on peut entendre, appliqué au malheur coupable aussi bien qu'au malheur innocent, le mot que prononçait jadis le doux Maître : « *Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui êtes accablés par le fardeau de vivre, et je vous soulagerai.* »

CHAPITRE VI

L'EXTRÊME-ONCTION

L'idée fondamentale qui est à la base des sacrements attend de nous, sur le terrain individuel, une dernière application qui n'est pas la moins touchante, bien qu'elle soit, à titre ordinaire, la moins indispensable.

Il s'agit, pour les sacrements, de subvenir à toutes les circonstances de la vie spirituelle : circonstances qui se rattachent pour une part, et qui sont parallèles toujours aux circonstances de la vie corporelle.

Comme le baptême correspond à la naissance, la confirmation à la croissance, l'eucharistie à la nutrition, la pénitence à la guérison du mal en cours d'existence, l'extrême-onction est le sacrement du mal suprême, celui qui confine, tout au moins selon les craintes des vivants, à cet état des morts qui est une vie, mais qui n'est plus la vie telle que la sacramentalité la concerne.

Nous avons dit que les sacrements viennent au secours de l'homme temporel : âme et corps, et en utilisant le corps. Lorsque le corps est rendu à la vie universelle, la vie de l'âme se poursuit et la fraternité chrétienne peut l'atteindre au moyen de la prière ;

mais les sacrements ne l'atteignent plus : elle est entrée, hors des domaines du temps et de l'espace, par suite hors d'atteinte des actions visibles, là où l'esprit tout seul peut aller.

L'extrême-onction est donc l'intervention suprême, en faveur d'un partant, du groupe uni dans le Christ et en Dieu que nous appelons l'Église.

Elle est le sacrement du départ, si l'on doit vraiment partir ; en tous cas du danger, qui est bien pour le chrétien d'ici-bas une circonstance suprême, requérant un secours spécial, auquel la religion maternelle ne pouvait manquer de songer.

A celui dont la vie décline, et dont l'âme, faite pour Dieu, semble pencher vers l'abîme de lumière

Comme un bœuf ayant soif penche son front vers l'eau,

ne faut-il pas apporter les secours qui aident à se purifier, à espérer, à refaire ses forces en vue du grand passage?

La mort est un événement comme un autre, disions-nous ; elle nous transfère et ne nous détruit pas. C'est vrai ; mais c'est vrai uniquement de notre esprit. Or, nous ne sommes pas uniquement esprit ; nous sommes un composé : âme incarnée, chair animée, et c'est donc bien notre être qui se dissocie quand, le fonctionnement vital n'étant plus possible, les éléments qu'il gouvernait se dispersent, laissant l'idée réelle appelée âme à sa pure idéalité : chose de l'homme, mais non pas homme.

Or, voir se dissocier son être, fût-ce pour se survivre dans le meilleur de soi, c'est dur.

Verser au mystère, fût-il illuminé par cette « obscure clarté », qui nous vient de notre foi : clarté pour la conscience qui croit et se confie; obscurité pour l'intuition, que déroute l'absence totale de tout ce qui constitue l'expérience, non seulement l'expérience effective, mais l'expérience possible, — verser ainsi au mystère plein, c'est troublant.

Et n'est-ce pas inquiétant aussi, quand on sait que la justice, en même temps que l'amour, siège à la porte de l'autre monde, et que *nul ne sait,* dit l'Apôtre, du moins d'une certitude directe, capable de calmer toute appréhension, *s'il est digne d'amour ou de haine?*

La religion viendra donc apporter au mourant éventuel ses secours.

Elle les confie à un rite dont le symbolisme est emprunté pour une part à celui de la confirmation, à cause de la similitude des cas; mais avec des particularités et dans un sens qui font état de leurs différences.

La matière du sacrement est l'huile : réconfort pour l'athlète du dernier combat; remède, pour l'âme dolente et jamais dégagée du péché; source de chaleur et de lumière, pour l'âme transie et tâtonnante au bord du grand abîme entr'ouvert.

Par l'action pénétrante et diffuse qu'elle possède, l'huile dit la profondeur et l'universalité de l'effet spirituel qu'on voudrait exercer, en cette extrémité redoutable.

Par sa douceur, elle rappelle l'espérance, si nécessaire au moment d'affronter le silence éternel.

On pratique les onctions sur les parties du corps qui peuvent passer pour le principe des misères mo-

rales dont on voudrait nous délivrer, de même qu'un remède corporel cherche à atteindre la racine du mal.

Or, les racines du péché sont, hélas! les racines mêmes de notre action. Nous pouvons abuser de tout. La vie, qui est un bienfait divin, peut devenir selon tout ce qu'elle est une source de vice ou de misère. C'est pourquoi le sacrement visera à purifier : premièrement nos outils de connaissance; deuxièmement nos pouvoirs d'impulsion; troisièmement nos pouvoirs exécutifs.

Les yeux, les oreilles, les narines, la bouche, les mains, organes principaux ou exclusifs de nos sens; les pieds, qui signifient l'action extérieure; les reins, qui rappellent les impulsions sensitives, sont touchés par le symbole qu'accompagne cette prière : « *Que, par cette onction sainte et par sa très douce miséricorde, Dieu se montre indulgent pour ce que tu as fait de mal par les yeux, par les oreilles, par la langue, etc...* »

On emploie la forme de la prière parce qu'on s'adresse à celui qui est sans force et qui ne peut donc s'aider lui-même; parce que le mourant est déjà comme parti, comme remis aux mains de Dieu, et que seule la prière l'y peut suivre.

C'est bien le moment d'implorer la miséricorde, à cette heure de suprême angoisse, où les yeux déjà clos vont sans doute se fermer tout à fait, avant de s'ouvrir à une meilleure lumière.

Quand nous partons, tout couverts des poussières de l'action, des éclaboussures de la vie qui nous traîne constamment dans ses mares, des blessures

contractées dans nos luttes pour le mieux : luttes trop lâches, à coup sûr, mais jamais complètement désertées, qu'invoquerait-on, si ce n'est la pitié du Samaritain éternel, qui sait nos chemins et qui a si étroitement mesuré nos forces ?

« *Agnosce, Domine, creaturam tuam non a diis alienis creatam... Reconnais, Seigneur, que ta créature* gisante *n'a pas été formée par d'autres mains que les tiennes... Ne te souviens donc pas de ses iniquités passées, ni des ivresses qu'a pu susciter en elle la colère ou la ferveur du désir mauvais. Car si elle a péché, pourtant elle ne t'a pas nié,* Dieu du bien ; *elle a cru en toi et elle a eu le zèle de ton œuvre.* »

Ainsi gémissent les prières des agonisants, accompagnement et commentaire de l'extrême-onction.

Ainsi pense le ministre qui intervient ici au nom de l'Église.

Et si lui-même, distrait ou un peu blasé par la répétition quotidienne des mêmes rites, n'y songeait pas assez, il ne s'ensuit pas que de son action devenue banale il ne résulte rien.

Le ministre n'est pas seul. Il ne compte qu'à son rang, qui est le dernier. Il y a au-dessus de lui la hiérarchie entière, que l'évêque représente quand il bénit l'huile de l'onction. Et la hiérarchie elle-même, en ce qu'elle a de visible, n'est que le symbole vivant de l'éternelle hiérarchie des âmes, qui est l'Église vraie : Église que le Christ préside ; que le Saint-Esprit pénètre ; qui comprend tous les temps, tous les lieux, toutes les races, toutes les croyances vertueuses et obéies, tout ce royaume de Dieu intérieur que nos apôtres appelaient les Élus, parce que c'est lui qui compte, en vue de la vie éternelle.

C'est cette sainte société qui est ici agissante, au nom de la solidarité dont l'Homme-Dieu fait partie et qu'une souffrance consciente ou muette invoque.

C'est la prière de ce groupe uni qui se condense, si je puis ainsi dire, dans l'élément symbolique employé, dans le geste et la parole qui l'emploient.

C'est toute la foule des élus de tous les temps qui se penche, ordonnée en hiérarchie et sachant Dieu à sa tête, sur son enfant et son frère douloureux.

Quand le grand Pascal écrivait ce mot terrible : « On meurt seul », il songeait aux comparses ou aux complices d'une folle vie. Ceux-là, en effet, quand la mort met la main sur nous, deviennent lointains comme s'ils appartenaient à un autre monde; ils ne peuvent rien pour nous, et nous mourons seuls, privés de ces faux appuis. Mais la solidarité chrétienne établie en Dieu par le Christ et par son Église immortelle, la mort ne l'atteint pas. Les morts et les vivants prient pour nous, quand nous souffrons ou mourons en communion avec eux dans le Seigneur.

Le sacrement, donné au nom du Seigneur par ceux qui représentent le groupe, signifie et applique cette prière; le patient en reçoit l'effet quant à l'âme, dans la mesure où il y est disposé, et quant au corps, selon qu'en juge la Providence.

En effet, le sacrement de l'extrême-onction est à double entente. Ce n'est pas une signification de départ, et ceux-là ont bien tort qui se représentent l'homme noir comme un oiseau lugubre apportant la nouvelle des séparations. C'est un médecin;

médecin de l'âme et du corps, comme l'autre, s'il sait bien son métier, est un médecin du corps et de l'âme.

Ce que l'Église apporte au malade, c'est un secours, et sa maternité, bien que soucieuse avant tout des âmes, ne se désintéresse ni de nos corps, ni surtout de nos sentiments, qu'elle sait si oppressés près d'une couche moribonde.

Pour l'âme, ce qu'on demande proprement à l'extrême-onction, ce n'est pas la rémission du péché : on la suppose acquise par le sacrement de pénitence, qui, régulièrement, précède.

La pénitence nous délivre du mal, et principalement de celui qui rompt l'amitié avec Dieu : le péché mortel. Elle est par là une sorte de résurrection spirituelle.

L'extrême-onction, bien qu'elle puisse jouer accidentellement le même rôle, à la façon d'un tonique dont l'occasion ferait un remède, n'y est pas directement ordonnée. Elle vise ce que nous appelons, en théologie, *les restes du péché,* c'est-à-dire l'infirmité morale que le péché traîne après lui.

C'est le sacrement des convalescents de l'âme, qui ont besoin d'un relèvement d'autant plus prompt que leur corps périclite.

Il faut paraître devant Dieu guéri du mal, pour conquérir la jeunesse éternelle.

Or, ce que le bien portant pourrait faire par son propre effort vertueux, on le demande ici à la prière et à l'action collective.

L'extrême-onction est très particulièrement un secours social, au bénéfice de celui qui ne peut plus fournir d'action individuelle.

Aussi ne la donne-t-on pas aux condamnés à mort, ni aux soldats en extrême danger, ni en général à ceux qui vont mourir mais ne sont pas affaiblis et comme arrachés à eux-mêmes par la demi-mort de la souffrance.

Ceux-là ont d'autres secours auxquels ils peuvent coopérer. Ils se confessent, ils communient, ou ils suppléent par un acte intérieur à ce que ces sacrements nous apportent.

Le malade, lui, attend, et son attente fraternelle voit venir à elle une fraternité large comme notre Église universelle, tendre comme l'âme du Christ et puissante comme Dieu.

A l'égard du corps, la prière sacramentelle demande la guérison, et elle l'attendrait, comme elle attend un effet spirituel, avec une confiance totale, si elle ne savait que cet effet-là, comme tout ce qui touche au temporel, ne prête plus — sagement tout au moins — à une demande ferme.

Il est des choses, dit saint Augustin, que Dieu nous accorderait dans sa colère, et qu'il nous refuse dans sa miséricorde.

La pitié des mortels n'est pas celle des cieux.

Celui qui sait les aboutissements suprêmes de la vie est le seul qui puisse régler les moyens de ce grand but. Le sacrement, qui opère par Lui, et non pas à la façon d'une machine à guérir, guérit s'il le trouve bon; soulage, si sa ferme bonté en est d'accord, et laisse, si cela vaut mieux au total, la pauvre chrysalide s'effriter, pour que le papillon immortel se dégage.

Il faut toujours partir, hélas! et voir partir. De notre mort et des souffrances qui l'accompagnent, souffrances en nous, souffrances en ceux qui sont, autour de nous, plus que nous, il convient de faire un sacrifice qui vienne se joindre à celui du Sauveur; qui nous sauve avec lui de la mort vraie, et qui concoure, par lui, à sauver le monde.

Dans notre extrême-onction, nous trouvons donc une nouvelle manifestation de la solidarité chrétienne qui, portant Dieu en soi par le Christ, accourt, munie de ses dons, partout où son action est reconnue nécessaire.

C'est elle qui nous fait naître en le Christ; elle nous aide à y mourir, afin d'y revivre.

Le Christ ressuscité ne meurt plus; le chrétien, conformé à lui en toutes les phases d'une destinée désormais commune, ne mourra pas non plus. L'extrême-onction le marque pour la durée qui n'a pas de fin et qui ne comporte plus ni séparation ni souffrance.

C'est le dernier rôle sacramentel que joue l'Église à l'égard des individus.

Reste à pourvoir, par les deux sacrements de l'ordre et du mariage, au recrutement de la hiérarchie religieuse et au recrutement de nos groupes d'immortels.

CHAPITRE VII

L'ORDRE

La création de Dieu ne comporte pas seulement des existences, elle comporte des actions, et dans ces actions une hiérarchie, grâce à laquelle les biens de la Providence coulent, passant des causes à leurs effets, comme l'eau par les canaux d'irrigation que dispose notre industrie, pour distribuer le breuvage de la terre.

Religieusement, la beauté de l'ordre s'introduit par ce que nous appelons précisément *l'Ordre,* c'est-à-dire la hiérarchie ordonnée qui communique au fidèle les effets de la rédemption, lorsqu'il s'est engagé, en vue de s'unir à Dieu, dans la sainte société des âmes.

Il en est qui protestent contre cette organisation, lui préférant un individualisme religieux que, plusieurs fois déjà, nous avons trouvé sur la route.

A chaque rencontre, notre motif d'opposition est le même.

Ceux qui voient un encombrement ou une sujétion indue dans le fait d'une hiérarchie canalisant nor-

malement la coulée des grâces, ceux-là ne réfléchissent pas bien à ce que c'est que la vie humaine.

« Que d'hommes entre Dieu et moi! » s'écriait Jean-Jacques. Il eût pu le dire aussi au temporel. Que d'hommes, pour me communiquer les bienfaits de la nature, de la race, de la patrie, de toute l'humanité solidaire!

On me met au monde, on me nourrit, on m'élève, on m'instruit, on me gouverne, on me sert par le moyen de toutes sortes d'intermédiaires dont je suis trop heureux, si je raisonne, d'utiliser le service.

Au spirituel, on m'applique la même loi. C'est une sagesse.

Ajoutons que c'est une nécessité, s'il est vrai que la surnature tient de la nature, en même temps que son appui et son départ, ses conditions de fonctionnement simplement transposées, ainsi que nous avons dû tant de fois le redire.

Le sacrement de l'ordre est donc, comme le sacre des rois, un signe sensible et un acte d'attribution *réelle* d'un pouvoir [1]. Pouvoir spirituel, ici; participation à la royauté spirituelle que le Christ exerce comme homme universel, canal et source méritoire des grâces.

Le signe sensible dont on parle est constitué di-

1. Le *caractère* imprimé par ce sacrement est appelé par les théologiens un pouvoir réel d'action sacramentelle, comme le *caractère* du baptême est un pouvoir réel de passivité sacramentelle. Sans le baptême, on ne peut recevoir nul autre sacrement; sans l'ordre, on ne peut en conférer aucun, de ceux du moins qui impliquent hiérarchie. Le baptême fait exception, pouvant être conféré par tout le monde, à cause de sa grande nécessité.

versement selon les divers ordres ; mais il y a ceci de commun que le consécrateur marque le pouvoir qu'il entend concéder par la tradition des objets religieux qui y servent : le calice avec le vin, la patène avec le pain pour le sacerdoce, l'évangéliaire pour le diaconat, le calice vide pour le sous-diaconat, et ainsi du reste.

On y joint des paroles qui expriment à l'impératif l'emploi de ces choses : « *Reçois le pouvoir,* etc... »

La formule impérative est introduite, et l'omission de la clause ordinaire : *Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit* est voulue, pour indiquer que le pouvoir d'ordre dérive réellement de celui qui le confère, au lieu que, dans les autres sacrements, le ministre n'est qu'un canal d'influence, ne possédant point ou pouvant ne point posséder ce qu'il communique.

De ce que le sacrement de l'ordre est ainsi destiné à prolonger le Christ et à canaliser l'action du Christ, il suit que son principal objet sera d'assurer au milieu de nous cette présence réelle du Christ où nous avons vu le centre de toute la vie sacramentelle de l'Église.

L'eucharistie n'est pas seulement le sacrement principal : elle est d'une certaine façon, disions-nous, l'unique sacrement, en ce qu'elle contient ce que tout autre sacrement se prête seulement à faire agir.

Constituer une hiérarchie en vue de communiquer l'action sanctificatrice du Sauveur, c'est donc avant tout constituer un pouvoir de consacrer l'eucharistie ; c'est constituer un *sacerdoce* au sens propre du mot.

Tous pouvoirs inférieurs au sacerdoce : diaconat,

sous-diaconat, ordres mineurs, ne seront que des serviteurs.

Tous pouvoirs supérieurs : épiscopat, prélatures de tout rang, papauté, ne seront que des serviteurs aussi, bien que d'une autre manière.

Ces prolongements en deux sens s'expliqueront sans peine. L'accomplissement d'un office comme le sacerdoce, qui suppose des préparations, des concomitances, des suites, — disons, d'un mot, des conditions multiples, requiert une organisation. Il faut des chefs qui établissent, d'abord, ceux qui devront exercer le pouvoir d'ordre; qui les contrôlent ensuite : non pour le principal qui est l'action consécratrice, mais pour l'usage qui en est fait, pour les préparations et les conditions extérieures qu'elle suppose.

L'évêque, prince des prêtres, comme on disait sous l'Ancienne Loi, prêtre lui-même, exercera ce pouvoir.

On dira de lui qu'il possède la plénitude du sacerdoce, pour exprimer que sa fonction, en tant que prêtre, outre qu'elle est complète, est indépendante, et qu'il la communique à autrui par l'ordination. Ainsi, le vivant qui ne dépend plus de son générateur et qui peut engendrer lui-même est dit avoir la plénitude de la vie.

Au-dessus de l'évêque, au-dessus des prélatures diverses qui sont évidemment des servantes, il y a le Pape, et le Pape est un évêque comme tout évêque, au point de vue du pouvoir d'ordre; mais il a en plus une juridiction universelle, c'est-à-dire un pouvoir de gouvernement qui est relatif, lui aussi, aux

préparations et aux conditions extérieures de l'action sacramentelle.

Puisque l'Église est un seul corps, et que l'unité ne peut être obtenue, dans un corps social, qu'au moyen d'un pouvoir central qui unisse tous les pouvoirs particuliers dans la recherche d'une fin commune, le gouvernement du siège apostolique est indispensable, et ceux qui le refusent sont appelés à bon droit schismatiques, en tant qu'ennemis de l'unité religieuse.

Mais il reste que tout pouvoir, même celui-là; tout rôle, soit administratif, soit politique en apparence, soit proprement et visiblement religieux, gravite autour du sacerdoce, pour la raison que tout gravite autour de l'eucharistie. Et cela, à son tour, s'explique parce que le Christ, que porte l'eucharistie, est le tout de notre vie en Dieu : Moyen universel, Source unique de lumière, d'enrichissement vital, de joie.

Comme les lignes de nos architectures religieuses vont droit au tabernacle, et là s'incurvent pour l'entourer, s'écartent pour lui faire place, s'élèvent pour donner plus d'élan à ses ardeurs, se creusent en cryptes pour pousser plus profond ses racines, reviennent gonfler un pilier, pour que de nouveau un doigt indicateur s'y dirige; bref, semblent dépasser de toutes parts ses dimensions, s'en éloigner, l'oublier, le dominer, mais en vue uniquement de le servir : ainsi toutes les autorités chrétiennes, Pape, cardinaux, archevêques, évêques, prélats honorifiques, nonces lointains, chanoines, curés, abbés mitrés ou non mitrés, et, au-dessous du simple prêtre, diacres, sous-diacres, acolytes, lecteurs,

portiers, exorcistes, tous, supérieurs ou inférieurs, prêtres ou non, sont au service du prêtre. Non pas certes de sa personne, mais de son rôle, l'Église universelle n'étant elle-même qu'un prêtre collectif, corps spirituel du Christ prêtre, dont le cœur, ciboire vivant, nous offre la Divinité.

A quel point s'illusionnent ceux qui ne voient dans l'Église qu'une administration, une politique, une société à fins temporelles, c'est ce qu'on peut voir ici.

On peut saisir, dans la définition que nous donnons du sacrement de l'ordre, l'essence vraie de notre Église, dont ce sacrement établit les cadres.

Essence mystique, au fond : l'administration et la politique, qui s'y joignent par la nécessité de son fonctionnement humain, n'étant que servantes de la mysticité qui en est l'âme, comme dans le vivant, selon notre comparaison permanente, les actions et réactions physico-chimiques, mécaniques à plus forte raison, sont servantes de l'idée vitale.

L'Église veut nous diviniser ; elle dispose pour cela d'un Moyen vivant, qui est le Christ. Là où est le Christ, là est donc l'essentiel de son rôle, la raison de son organisation, le nœud vital où tous ses mouvements se coordonnent.

Que tout fonctionne selon la loi de son institution, et l'on verra la hiérarchie, du haut en bas, de droite à gauche, en toutes ses ramifications et à tous ses degrés, employée à une seule œuvre : la sanctification par le Christ, avec, comme centre d'influence, l'eucharistie, qui nous donne substantiellement le Christ.

Nous savons trop qu'au travers de cette loi, mille déviations peuvent toujours s'introduire. Quand on utilise l'homme, il faut s'attendre à de l'humanité. Mais la théorie d'un vivant n'est pas la théorie de ses déviations. Nous faisons de la physiologie normale, non de la pathologie.

D'ailleurs, l'économie du sacrement de l'ordre comporte elle-même la reconnaissance de ces faciles déviations, puisqu'elle s'efforce d'y parer.

On aurait pu croire que le sacrement de l'ordre, à la différence des sacrements qui ont pour but une sanctification individuelle, ne communiquerait à celui qui le reçoit qu'un pouvoir, et non pas une grâce sanctifiante. Ne disons-nous pas toujours que le rôle du prêtre est indépendant de sa valeur; que pour le fidèle, ce qui importe vraiment, c'est ce rôle, et non pas cette valeur ?

Que le rôle soit saint et sanctifiant, c'est assez pour que la *Sainte Église* s'y reflète.

Cela est très vrai, et il est nécessaire de ne pas l'oublier, pour éviter certains scandales. Mais il faut dire aussi que cela n'est pas l'idéal, et que l'institution religieuse, qui tend à l'idéal, s'efforce de rapprocher les personnes de leur rôle.

Elle le fait en déterminant les conditions que devra réaliser le candidat aux ordres; en veillant, autant qu'il se peut humainement, à ce que ces conditions soient remplies. Mais elle le fait aussi en attribuant une grâce sanctifiante au sacrement qui crée nos pouvoirs.

En consacrant son serviteur, le Christ veut lui

donner de quoi remplir non pas seulement matériellement, mais dignement sa tâche.

Que le dispensateur des biens de Dieu ne possède pas et ne vive pas lui-même les biens de Dieu, c'est un désordre.

Que celui qui sanctifie ne soit pas saint; que celui qui prêche ne pratique pas ce qu'il prêche; que celui qui donne le Christ aille aux idoles du monde et de la chair, c'est ce que le ciel a maudit.

« *Les scribes et les pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse,* disait le Sauveur : *Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent; mais n'agissez pas selon leurs œuvres. Car ils disent et ne font pas. Ils lient des fardeaux pesants et difficiles à porter, et les mettent sur les épaules des hommes, mais ils ne veulent pas les remuer du doigt.* »

La malice peut créer de telles situations, et la misère humaine, plus répandue que la malice, les expliquer ; mais l'institution religieuse ne tend pas là ; elle vise la perfection, qui est l'harmonie du vase et du parfum, du canal et de la liqueur qui coule, du prêtre et de la sainte vie qu'il doit promouvoir.

Ne savons-nous pas, d'ailleurs, que l'autorité, qui se trouve liée au pouvoir d'ordre, est dans l'Église une œuvre de charité et d'humilité ? Où prendre ces vertus, si ce n'est dans l'union intime du cœur à Dieu, par la grâce, au lieu du geste dominateur et brutal de la main de justice qui frappe?

Ce qu'il faudrait, c'est que plus on est élevé en pouvoir, plus on fût élevé en grâce, afin d'être élevé en abaissement d'humilité devant Dieu et en abaissement de service à l'égard de ses frères.

Pénétrés de cette pensée, nos docteurs présentent comme une sorte de droit divin la coïncidence de la hiérarchie des pouvoirs, dans l'Église, avec la hiérarchie des vertus.

L'épiscopat, disent-ils, est un état de perfection, précisément parce que l'évêque possède la plénitude du pouvoir sacré. Ce pouvoir-là, bien loin qu'il le dispense de quelque chose, l'oblige.

De même, à son rang, le sacerdoce; de même tous les pouvoirs concédés aux hommes religieux.

Sancta, sancte! saintement, la gestion des choses saintes! plus saintement, la gestion des plus saintes!

Hélas! nous qui parlons ainsi, nous ne prétendons point donner satisfaction à ce vœu divin. Nous savons nos insuffisances, et volontiers nous en acceptons le blâme.

Il n'y a qu'un blâme que nous avons peine à accepter, c'est celui de gens qui se montrent d'autant plus empressés à chasser le mauvais prêtre ou le prêtre médiocre, qu'ils sont, eux, plus mauvais chrétiens, plus mauvais citoyens, plus mauvais pères, époux, amis ou représentants de leur groupe professionnel.

Mais quoi qu'il en soit de leurs mérites ou de notre indignité, nous disons que celle-ci ne fait pas loi. La loi de l'institution religieuse est telle, que la communication de la vérité et de la charité de Dieu doit se faire par le sacerdoce comme par l'astre imprégné de soleil, et qui le diffuse après en avoir pris sa part, pour le transformer en vie.

Partout où Dieu passe, il veut produire des effets divins.

Passant par le sacerdoce pour aller au fidèle, il entend sanctifier le sacerdoce. Il y tend en offrant sa grâce.

Que cette grâce soit refusée ou amoindrie, c'est notre faute à nous, et c'est un grand malheur ; car, comme le disait saint Jérôme : « Que les laïques soient supérieurs aux prêtres en vertu, c'est la ruine de l'Église. »

« Celui dont on méprise la vie, disait de son côté saint Grégoire, il reste qu'on méprise sa prédication. » Cela n'est pas juste ; mais cela sera, et celui qui y prête occasion devra en répondre.

Cela n'est pas juste, disons-nous, parce que le sacrement de l'ordre, bien qu'il confère une grâce, ne consiste pas proprement dans la collation de cette grâce, mais dans la collation d'un *pouvoir*.

Il ne faut donc pas que le fidèle se laisse troubler par les imperfections que l'exercice de ce pouvoir manifeste.

Autant il est demandé au prêtre de se tenir à la hauteur de ses fonctions, autant il est recommandé aux autres qu'ils sachent recevoir comme de Dieu ce qui vient par le prêtre, sans juger cet intermédiaire.

Pour continuer notre comparaison de tout à l'heure, la lumière qui nous vient des astres est toujours bienvenue, quand même ce serait d'un astre mort, qui renvoie sans l'utiliser la bienfaisante influence des cieux.

Oublions ce cas pour nous élever à la beauté de la conception religieuse qui fait de la hiérarchie la servante d'un travail qui n'est autre que la divinisation humaine.

L'Esprit divin s'étant fait homme, socialement, dans l'Église, comme le Verbe s'est fait homme, individuellement, dans le Christ, il fonctionne selon des lois humaines, propres à réaliser ce qu'il veut faire.

Dans chaque individu, l'Esprit divin répartit ses dons selon les divers pouvoirs de l'âme.

Ce que nous appelons vertus surnaturelles : foi dans l'intelligence, charité dans le cœur, force, tempérance dans nos facultés sensitives, et le reste, c'est bien une sorte de hiérarchie, qui réalise notre gouvernement intérieur. Ainsi, dans le corps humano-divin qu'est l'Église, l'Esprit se diversifie selon les organes de ce corps, et le *caractère sacramentel* attribué aux ordres est comme une grâce sociale, destinée à procurer l'autre.

Tout se fait voir ainsi harmonieux et parfait, divin et humain.

Comme, dans la vie du globe, le sang des glaciers coule aux vaisseaux capillaires des montagnes, à la veine des rivières, au tissu vivant de la plaine, puis aux effluves de l'air, puis à tout ce qui respire et attend sa nourriture terrestre : ainsi l'ordre chrétien fait couler les biens de l'âme de Dieu au Christ, glacier universel que féconde le divin nuage de l'Esprit; du Christ au sacerdoce hiérarchisé par qui les choses sacrées se distribuent; du sacerdoce enfin au fidèle. Et que celui-ci, invisiblement, soit en relation directe avec la Source, comme la terre boit la rosée en plus des irrigations du sol, cela ne l'exempte pas, mais l'oblige, à l'égard de la hiérarchie. Normalement, il doit utiliser les moyens visibles et recevoir son salut de ce système de vie que constitue, en Dieu, notre Église.

CHAPITRE VIII

LE MARIAGE

Nous avons vu nos sacrements se diviser en deux groupes. Cinq d'entre eux sanctifient la vie individuelle ; deux se consacrent à la vie sociale.

De ces derniers, celui que nous examinions à l'instant, l'ordre, a pour but le gouvernement de la multitude chrétienne.

Le mariage, qui nous reste à envisager, a rapport à la propagation de l'espèce, et se propose de l'assurer dans des conditions dignes de l'homme religieux, dignes de l'humanité religieuse.

Volontiers, certains hommes nous demanderaient ici : De quoi vous mêlez-vous ? Les rites de la nature, la propagation de l'espèce humaine et tous les intérêts qui se rattachent à ceux-là, c'est affaire aux particuliers, c'est affaire au législateur. La vie religieuse est au-dessus et par conséquent en dehors de ce domaine.

En vérité, on voudrait nous faire une religion si haute, si haute, qu'elle ne toucherait plus à rien, et qu'elle rêverait d'une sainteté qui ne serait la sainteté de rien.

A quoi sert la religion, si ce n'est à sanctifier la

vie, toute la vie, afin de la pousser à ses fins suprêmes?

Le mariage devra bénéficier d'autant mieux de cette remarque qu'il se rattache évidemment à la constitution toute première de la nature humaine.

L'homme est un composé d'esprit et de chair.

S'il était esprit pur, il n'y aurait pas lieu à mariage. Chaque individu représenterait son espèce à lui tout seul. Le couple humain deviendrait un non-sens. La mort, d'ailleurs, n'existant pas, ni davantage les changements que mesurent le temps et l'espace, il n'y aurait ni enfant, ni adulte, ni nouveau-né, ni vieillard finissant. L'union matrimoniale, qui complète les vivants et qui remplace les morts; qui garde les berceaux et les lits de souffrance contre la double faiblesse des extrémités de la vie, n'aurait plus aucune raison d'être.

Mais nous sommes incarnés. L'espèce humaine se réalise dans des individus multiples qui s'échelonnent dans le temps, de la même manière que s'échelonnent dans le temps les manifestations et les progrès de la vie individuelle.

Précisément, il y a parallélisme entre ces deux ordres de vie. Le rôle que joue en chacun de nous l'alimentation, qui nous défend de la mort toujours imminente en réparant nos pertes, la procréation le joue à l'égard de l'humanité, dont elle répare les pertes incessantes. La procréation est la nutrition de l'espèce.

Seulement, il y a cette différence capitale, au regard du chrétien, que dans nos corps, ce que rem-

place l'alimentation est perdu tout à fait pour nos corps, et qu'au contraire, dans l'humanité, ce que la mort fait perdre se retrouve, uniquement transplanté.

De sorte que ce qui est acquis par les naissances, en fait d'humanité nouvelle, est acquis pour l'éternité.

La mort ne frappe, de ses grands coups pressés, sur l'enclume douloureuse qu'est la terre, que pour en faire jaillir ces étincelles : les âmes, qui seront les astres de demain au firmament de l'esprit.

A ce titre, le mariage concourt à procurer le règne des fins créatrices. « Compléter le nombre des élus », c'est le but sublime que nos théologiens lui attribuent.

Mais en même temps qu'il veut ainsi réaliser l'humanité en extension, le mariage bien compris veut la réaliser en valeur. C'est son second rôle, directement individuel, celui-là, mais indirectement collectif; car les individus sans valeur pour soi ne valent pas non plus pour le groupe, et ceux-là ne seront pas des élus qui n'auront pas valu en tant qu'humains.

Or, pour réaliser en valeur l'homme complet, il faut, à titre régulier, l'union de l'homme et de la femme, qui représentent, sous tous rapports, les deux aspects complémentaires de l'humanité.

L'un soutenant l'autre; chacun recevant et donnant des valeurs de lumière, d'action, de sentiment, de vie sous toutes ses formes, et, pour finir, de fécondité, l'œuvre humaine sera en possession de toutes ses ressources; elle sera assurée de son avenir; elle pourra monter, des parents à l'enfant, vers des réali-

sations meilleures, puisque l'enfant, grâce à l'éducation menée à deux, sera comme une addition de deux âmes.

Et d'ailleurs, l'arbre généalogique s'allongeant et s'élargissant, toutes ses combinaisons reposeront sur ce premier bien : l'union bien assortie, bien réglée, bien vécue, et le corps social entier, qui est issu de cette souche, y trouvera sa valeur et l'assurance de ses progrès.

Tel est l'idéal; telle est la raison d'être du mariage, à le considérer comme un office de la nature.

Que si le mariage est office de nature dans l'ordre individuel et social, par cela même nous devons dire, au nom de toutes nos précédentes solutions, qu'il s'élève à la dignité religieuse.

Car la nature n'est pas sans Dieu ; car elle est enveloppée dans le plan religieux du monde ; car l'homme doit engager dans le chemin de sa réelle destinée tout ce qui concourt à le pousser en avant, et qui pourrait, mal conduit ou négligé, le retirer en arrière; car le Christ a épousé l'humanité telle qu'elle est : homme et femme. Et puisque l'union de l'homme et de la femme représente la constitution même de l'humanité vraie, elle entre de plein droit dans l'ordre religieux et dans l'institution chrétienne.

A cause de cela le mariage sera, pour nous, en même temps qu'un office de nature, un sacrement.

Nous savons assez maintenant que cela signifie

deux choses. Sacrement, c'est-à-dire signe, symbole; mais symbole non quelconque : symbole actif, opérant ce qu'il signifie selon la mesure que permettent nos dispositions et que saura maintenir leur permanence.

Or, que signifie-t-il, le mariage, et que veut-il assurer?

Saint Paul nous dit qu'il signifie l'union du Christ avec son Eglise; qu'il tendra donc, pour sa part, à assurer les effets de cette union, et que, à cause de cela, c'est un grand sacrement : « *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia* » (Éph., v, 32).

Cette idée, qui paraît au premier abord d'une mysticité un peu étrange, est d'une philosophie profonde.

L'incarnation, pour avoir ses effets dans l'humanité, pour réaliser cette divinisation de l'homme que nous avons dit être le but de l'Église, doit avoir son reflet et ses conséquences dans l'union des deux sexes, qui représentent, chacun pour sa part, un aspect d'humanité.

C'est de là que devra partir, à certains égards, toute la constitution religieuse du monde.

L'homme uni à la femme pour former l'homme complet, en y comprenant son prolongement naturel, la matière, que le mariage met tout particulièrement en cause ; l'homme complet selon la nature uni au Christ pour former l'homme complet religieusement, c'est-à-dire divinisé par la grâce; enfin le Christ, homme universel, uni à Dieu en l'unité de personne : c'est l'intégration complète de

la créature en Dieu; c'est le plan religieux achevé.

Et l'on voit la place éminente, à la fois symbolique et réelle, qu'y tient le mariage.

Il y a symbole, puisque le don réciproque des époux en vue de former une vie complète est l'image de l'union plus vaste de toute l'humanité à son Rédempteur.

Et ce symbole est actif, parce qu'il tend à réaliser partiellement ce qu'il signifie, par la grâce.

Tout sacrement communique une grâce. De par l'institution du Christ, le ministère des époux qui se donnent, prêtres augustes de la vie, est fécond en grâce et attire Dieu non plus seulement comme le témoin du lien, ni même comme l'invité ou l'invisible ami de la nouvelle famille, mais comme l'hôte des cœurs, pour que rien de ce qui y germe ne soit contraire aux fins du contrat, dont nous venons de marquer la grandeur.

Cet hôte-là ne sera pas un tiers gênant; il sera un lien. Dieu ne sépare pas; il relie; il est le lien universel de tout ce que porte sa providence. Est-ce que le lieu où nous sommes nous sépare? — Dieu est le lieu des esprits. Est-ce que la loi d'action des membres les sépare? — Dieu est notre loi d'action la plus profonde : sa pensée, mère de tout, étant aussi conservatrice de tout, ouvrière de progrès et de bonheur pour tout.

L'effort sanctificateur de ce sacrement tendra donc à réaliser l'union des époux selon des lois concordantes à l'union de l'homme au Christ, dans l'Église, et par là à l'union de l'homme à Dieu dans l'incarnation.

Cette œuvre est difficile. Plus que nulle part, un

secours sacramentel est ici nécessaire, parce qu'il s'agit de régler, de contenir, de sanctifier les plus redoutables instincts de l'homme : ceux qui provoquent les déviations les plus nombreuses et les plus graves.

Unir l'homme à la femme d'une union vraie, c'es un des grands problèmes de la vie.

Il y a, entre l'homme et la femme, un principe de séparation que l'illusion prend pour un lien, et qui est, au fond, une inimitié cruelle. Je veux parler de l'égoïsme de la chair.

Comme l'individualisme égoïste s'oppose, dans la vie sociale, à l'intérêt de la collectivité fraternelle; comme le péché s'oppose, dans la vie universelle, à la réalisation des fins créatrices : ainsi l'égoïsme viril ou l'égoïsme féminin, principalement charnel, divise le couple humain et empêche de se constituer la véritable vie commune.

L'homme ou la femme infidèle au dehors divise le couple et tend à diviser d'autres couples.

L'homme ou la femme fidèle extérieurement, mais égoïste et charnel au dedans, divise le couple, en interposant entre les époux la personnalité pécheresse de l'un d'eux, ou des deux, au lieu de l'union complémentaire des valeurs.

« L'homme est séparé intérieurement de la femme, a-t-on dit, par le désir de la posséder extérieurement. » Cette vérité de profonde expérience, d'expérience universelle, montre un des rôles les plus nécessaires de la grâce sacramentelle : venir à bout des impétueux instincts de la nature, en les enfermant dans l'amour; dans l'amour réglé par une raison éclairée de la raison divine, attentif à tous les

devoirs que l'amour bien compris impose au couple humain. De telle sorte que ce qui pouvait causer des cataclysmes soit une force; que même l'être inférieur, en nous, engagé dans l'ordre moral, devienne une source de grandeur.

Nos théologiens distinguent, quand il s'agit de la passion, deux emplois de celle-ci qui la rendent ou perverse et destructive, ou vertueuse et féconde.

Il y a la passion *antécédente* et la passion *conséquente*, c'est-à-dire la passion qui précède l'usage de la raison ou de la foi, et l'empêche; la passion qui suit les emplois de la raison ou de la foi, et les sert.

Un homme est en colère au moment où il doit décider d'une action : il décide mal; car la colère l'aveugle. Mais la décision prise, et tout l'homme engagé dans l'exécution, il se peut qu'une colère généreuse, maintenue d'ailleurs dans ses limites, soit une force. Que ferait-on, sans colère, disons en général sans passion, sur les champs de bataille de la guerre ou de la vie?

Ainsi l'homme qui convoite la femme antérieurement à l'amour chrétien ou en dehors de ses lois, se sépare d'elle; car il refuse l'union des vies, l'union morale et rationnelle, féconde, conforme à la nature individuelle et universelle, conforme à Dieu qui lie la gerbe de l'amour. Et il renonce à ces ampleurs pour une union superficielle, passagère, exposée à tous les conflits, et coupable.

Au contraire, celui qui aborde la femme avec, au cœur, un amour vrai, c'est-à-dire conforme aux lois de la vie, vie individuelle qui se prolonge en vie

sociale et en vie divine, celui-là peut légitimement laisser filtrer la divinité de l'amour dans toutes les voies que lui ouvre notre nature.

Charité dans l'âme religieuse, l'amour sera estime dans la raison, tendresse dans le cœur, dévouement bien réglé dans l'activité extérieure, et passion légitime dans les sens.

Tout sera droit, parce que tout sera puisé aux vraies sources; parce que le même courant passera, venant de Dieu, d'où procèdent la nature comme la surnature, la chair aussi bien que l'esprit, les nobles voluptés aussi bien que les sacrifices.

Ce sont les mêmes, qui jouissent noblement et qui acceptent au besoin de souffrir.

Dans la cuve en fermentation, le sucre qu'on y jette devient alcool, la douceur se transforme en force. Ainsi dans une vie morale bien établie au départ, le plaisir même et la passion heureuse savent travailler au bien, serrer le lien spirituel au lieu de le rompre, unir les âmes par les corps, et, bien loin de s'éloigner de Dieu, s'en rapprocher, par la vie complète.

Quelle puérilité ce serait, et, religieusement, quelle dangereuse hérésie, de croire que la passion mise à sa place offense Dieu!

Nous ne sommes pas des Manichéens, pour incliner à croire que la chair est maudite et que la matière universelle est la fille du *Mauvais Principe*.

Nous disons, nous, la matière et la chair filles de Dieu.

Les retentissements sensibles des sentiments élevés et divins sont élevés, eux aussi, divins, eux aussi, et Dieu y reconnaît sa marque.

Les vibrations de la poussière animée devenue chair de l'homme sont une partie de l'immense palpitation qui met toute la nature en émoi, quand l'Esprit créateur plane et passe.

Jéhovah n'a-t-il pas dit : « *Ils seront deux en une seule chair* » ? Et qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est la conséquence dernière d'une union amorcée en Dieu créateur et sanctificateur ; continuée par l'esprit et la volonté de deux êtres qui consentent à une vie commune ; achevée enfin par les rites mystérieux grâce auxquels d'autres esprits s'éveilleront, et une nouvelle paternité aura lieu de s'exercer dans le ciel.

Tout est saint, tout est grand dans le sacrement de mariage. Tout ce qu'il enveloppe vient de Dieu et a charge d'y remonter. Il suffit de ne pas déplacer les barreaux de l'échelle. Car si le barreau d'en bas veut se placer en haut, ne pouvant s'y ajuster il provoquera une chute.

La chair prolonge l'esprit et n'en est que le symbole pour une part, la servante pour l'autre. La mettre en tête, ou la laisser agir à sa tête, c'est tout fausser.

C'est pour cela que l'Église est si sévère pour les déviations relatives au mariage. Elle a laissé des peuples s'écarter d'elle plutôt que de céder aux caprices de leurs princes. Elle est de fer, pour les débordements qui sacrifient l'ordre spirituel, social, divin aux exigences de la chair.

Mais dans l'ordre, elle bénit.

Elle professe que les réalités du mariage ne sont pas seulement exemptes de péché, qu'elles sont

bonnes et méritoires ; qu'elles ne sont pas seulement bonnes, qu'elles sont saintes, en tant qu'effet de l'union amoureuse et inséparable des vies, à la façon du Christ et de l'humanité religieuse; à l'intérieur de cette synthèse humano-divine de la vie.

Aussi notre Église, sans fausse pudeur ni timidité enfantine, ose-t-elle bénir le lit nuptial, après avoir béni les âmes. Elle dit, avec la gravité d'une aïeule au regard et au cœur plein d'éternité : « *Bénis, Seigneur, cette couche, pour que ceux qui y reposent s'établissent dans ta paix, persévèrent dans ta volonté, vieillissent et multiplient pour de longues séries de jours, et parviennent au royaume des cieux.* »

Cela est autrement grand que toutes les étroitesses puritaines.

L'Église, priant ainsi, et comptant sur son sacrement pour aider le bon vouloir des époux, a conscience d'accrocher à Dieu un des bouts de chaîne qui lient nos grappes d'humains; de raccorder ainsi à la divinité génitrice non seulement les esprits, mais la matière qui les prolonge et qui est leur territoire d'action, en un mot, tout ce qui est éclos de cette paternité universelle qui serait mieux appelée une maternité, puisque ce qu'elle engendre ne sort pas d'elle.

Dieu est une mère qui conçoit et ne met jamais au monde, parce qu'il n'y a pas de monde, en dehors d'elle, pour recevoir son fardeau sacré.

Ainsi envisagé, le mariage, tout le mariage est une fonction religieuse, puisque, en lui, la fonction

naturelle et la fonction sociale sont engagées dans l'organisation dont le Christ est le chef et dont l'Esprit divin est le principe.

On ne s'étonne plus, dès lors, d'entendre notre Apôtre déclarer : « *Ce Sacrement est grand; je le dis en pensant au Christ et à l'Église* » (Éph., v, 32).

Et nos théologiens insistent en disant que c'est à la Passion du Christ, comme toujours, que le sacrement de mariage se rattache, parce que c'est sur la croix que se célébrèrent, entre le Christ et l'humanité rachetée, les noces douloureuses.

Comme, au baptême du Christ, le contact d'une chair sacrée a sanctifié les eaux de la terre et les a députées à la fonction sanctifiante du baptême : ainsi l'amour du Christ mourant pour les hommes a sanctifié l'amour, qui veut vivre et qui consentirait aussi à mourir et à souffrir, pour ce qu'il aime.

Ce n'est pas dans la douleur, que l'homme et la femme s'unissent; mais c'est dans l'amour, et l'amour, égal à toute la joie, est aussi égal à toute la douleur, égal à toute la destinée, en y comprenant la mort.

C'est pour cela que l'Église, sans parler même de l'opposition absolue et si justifiée qu'elle fait au divorce, n'a jamais aimé — on dit aimé — les secondes noces.

Elle les permet; elle les approuve souvent; elle les conseillerait au besoin à cause de circonstances particulières; mais elle préfère l'union que la mort laissera dévastée, parce que dans cette cassure qui ne se reprend pas, dans cette viduité désolée, fidèle

même à l'absence, l'éternité de l'amour se reflète davantage, et que l'amour humain éternel est le symbole et comme une parcelle détachée de l'amour divin, qui a uni le Sauveur aux hommes dans notre Église universelle.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION V

LIVRE PREMIER

RAISON D'ÊTRE ET NATURE DE L'ÉGLISE.

CHAP. Ier — Le Sentiment religieux en général..... 10
CHAP. II. — Nécessité et permanence du sentiment religieux..... 12
CHAP. III. — Le Sentiment religieux et le Christianisme..... 22
CHAP. IV. — Le Surnaturel chrétien..... 34
CHAP. V. — Le Caractère social du sentiment religieux..... 47
CHAP. VI. — Le Caractère social du Christianisme.. 68
CHAP. VII. — La Société religieuse catholique..... 79

LIVRE II

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ÉGLISE.

CHAP. Ier. — L'Unité de l'Église..... 91
CHAP. II. — La Sainteté de l'Église..... 105

Pages
CHAP. III. — La Catholicité de l'Église..... 113
CHAP. IV. — Le Caractère conquérant de l'Église... 128
CHAP. V. — L'Apostolicité de l'Église..... 144
CHAP. VI. — Le Caractère romain de l'Église..... 153
CHAP. VII. — Le Caractère progressif de l'Église.... 163
CHAP. VIII. — Le Caractère dogmatique de l'Église... 174
CHAP. IX. — De la Liberté intellectuelle dans l'Église. 187
CHAP. X. — Le Caractère gouvernemental de l'Église. 203
CHAP. XI. — De l'autonomie de la conscience dans l'Église..... 215

LIVRE III

LA VIE SACRAMENTELLE DE L'ÉGLISE.

I. — Les Sacrements.

CHAP. Ier — Idée générale des Sacrements..... 227
CHAP. II. — Le Baptême..... 237
CHAP. III. — La Confirmation..... 250
CHAP. IV. — L'Eucharistie..... 259
CHAP. V. — La Pénitence..... 271
CHAP. VI. — L'Extrême-Onction..... 283
CHAP. VII. — L'Ordre..... 292
CHAP. VIII. — Le Mariage..... 303

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

U SCIENCES REL. STUDIES O

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 001910347b

BX 1752 .S44 1921 V1
SERTILLANGES, ANTONIN
EGLISE.

COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 03 07 15 03 2